平凡社選書 86

法と言葉の中世史

笠松宏至

平凡社

目次

中世の「傍輩」

今では少くとも日常語としては死語となった観があるが、私の子供の頃には、まだ大人の間の会話には「ほうばい」という言葉がつかわれていた記憶がある。もちろんその頃の「ほうばい」は、漢字を充てれば朋輩、ともだち・友人の意であって、しばしば連称された「とも」「ほうばい」の二語が区別して用いられていたような記憶はない。

もっとも昭和十三年に書かれた柳田国男氏の『御伽噺と伽』[1]には、

ツレとホウバイとトギとは似て居るが意味の差があり、ツレは一回きりの遊びなどに謂ひ、ホウバイは大抵同じ年か一つちがひ位で是には食物なども同じやうに分ち与へる。トギは必

ず年長者が、年下の者の相手をする場合に限っていふさうである。

という、中国地方についての宮本常一氏の報告が紹介されている。もしこの報告が広範囲の妥当性をもっていることなら、私には大変興味ぶかい事実のように思われる。というのは、何百年もたち、意味や用法はどんどん変っても、言葉はその本性をどこかで保存している、ということがわかるからである。

「同じ年か一つちがひ」ということは、年齢階層的には、完全にフラットな集団であり、外からも「食物なども同じように分ち与へる」、つまり同じ待遇が与えられる同等同位の人間関係、それが「ほうばい」の条件であったとしたら、それはただの「ともだち」とは、多分に性格のちがうものである。「ほうばい」にとってまず必要なのは平等・対等であり、しかもその平等・対等は、「とも」の場合がそうであるような信頼や愛情が生んだ結果ではなくて、たとえば年齢という絶対的な、予め与えられていた条件によってつくられていたことになる。中世の「傍輩」の本質も、どうやらそこにあったようであった。

鎌倉時代、鎌倉殿（将軍）と主従関係に結ばれていた武士の集団が御家人とよばれて、同じ武士身分ながらこの集団の外にいる「非御家人」とは、少くとも理念的には（事実の上では両者をわける境界はきわめて曖昧であったが）明確に区分されていた。この鎌倉殿と御家人という人間関係が法的に、あるいは社会的にどんな中味をもつものであったかどうか、長い研究史の蓄積にもかかわらず、依然としていま一つすっきりしないまま現在に至っていることはよく知られている。

それはともかく、御家人制が鎌倉殿―御家人の主従上下、一対一の人間関係を起点として成立っていることは疑う余地はなく、研究者の関心が専らそれにあったことも当然であった。しかし一度出来上った御家人制、鎌倉殿という一つの頂点と、全国にちらばる何千人かの御家人たちによってつくられている集団が、この上下の糸だけで機能しているはずはない。将軍の顔を拝んだこともない西国の小御家人でも、一国の御家人仲間とは、年に一度の大番役（おおばんやく）に限らず、しばしば顔を合せたであろう。こうした御家人相互を結ぶヨコの人間関係については、これまでとかく軽視されてきた感がある。

文治三年（一一八七）八月というから、鎌倉に幕府が出来て間もない頃のことである。恒例、鶴

岡八幡宮の放生会流鏑馬に際して、的立の役を割り当てられた熊谷直実は大いに怒ってこういったという。

> 御家人は皆傍輩なり、しかるに射手は騎馬、的立役人は歩行なり、すでに勝劣を分つに似る。かくのごときの事に於ては、直実厳命に従ひがたし。
>
> ——『吾妻鏡』、文治三年八月四日条

驚いた頼朝は、的立は射手にくらべて劣る役廻りどころではなく、もとをただせばこの方が射手より重役である、などと説得したが直実は聴かず、遂には所領の一部を没収される破目になったという。

一通りでない頑固者であったといわれる直実が、どうしても譲れなかった一線、それは「御家人は皆傍輩なり」という理念であった。この傍輩が、ただの同僚・同役、あるいは友人であってはならぬことは、一目瞭然であり、平等・対等という意識が強烈に込められていることは明らかである。昭和のはじめ、宮本常一氏が採集した年齢階層的平等とは違うが、何等かの意味で平等・対等であ

ることが、この鎌倉武士の傍輩にもまた根本の条件として作用していた。ではどういう尺度からみたとき、「御家人は皆傍輩」なのであろうか。

直実の一件から数年たった建久三年（一一九二）五月、多賀重行という御家人が乗馬通行中、当時童名金剛を名乗っていた後の北条泰時が歩いてくるのに出合い、下馬もせずそのまま行き過ぎた。この事を聞いた頼朝は、重行をよびつけてこう叱責した。

> 礼は老少を論ずべからず、且またその仁に依るべきことか。なかんづく金剛のごときは、汝ら傍輩に准ずべからざる事なり、いかでか後聞を憚からずや。
>
> ——『吾妻鏡』、建久三年五月廿六日条

この後に幼少の泰時の「仁恵」を讃える話がつづく、『吾妻鏡』おきまりの北条伝説の一つにはちがいないが、それはどうでもよい。直実の「御家人は皆傍輩」とは対照的に、今度は「金剛は傍輩に准ぜず」というが、この傍輩もまた平等・対等に規定された理念であることは全く同じである。

ところで、この二つの傍輩事件には奇妙な共通項がある。それは二件が何れも

馬に乗る者――歩行する者

の対比が話の核になっている点であった。後の『弘安礼節』において、書札礼・院中礼とならんで路頭礼が公定化されるが、下車・下馬の如何が、身分を異にする他人間の道路上の礼法の重要なポイントであり、頼朝のいうように、まさしくそれは礼の世界での対等・不対等を分つ標識といえた。とくに武士社会に限っていえば、騎馬こそ独立した侍身分を示す名誉のシンボルであり、逆に歩行は郎党下人のそれであった。流鏑馬の故事はともかく、馬上疾走する射手に地上歩行して対面しなければならなかった直実、本来は一人の御家人にすぎなかった北条を、傍輩の上位にランクづけようとする頼朝、いずれにせよ、この二つの史料に表現された傍輩の平等・対等性とは、名誉と礼の世界におけるすぐれて精神的な平等・対等であったことは明らかであろう。数百町の所領をもち、数百の郎党を率いる者もいれば、一町半町の地しか領さず、主従五指に足りずという者もいる、そうした大小さまざまな御家人たちが、皆傍輩たりうるのは勿論その面でしかあり得なかった。『御成敗式目』第三七条が、「傍官の所領の上司に望み補する」ことを禁止したのも、一つにはこうした精神的な対立から生ずる「喧嘩」を防止しようとしたことはいうまでもなかった。

ところで傍輩ということばは、漢籍などに用例をみないわが国独自の造語であって、「かたへの人々」という意味が原義であるといわれている。[2] 用例を追ってみると、まず第一の特徴は前にも述べたように、必ず彼らを一つの集団として結びつける役割を果たす上位者をもつことである。それは何も将軍や主人や上司に限らない。たとえばよく使われる例に、

　張本と傍輩

というのがあった。ほとんどの場合かんばしからざる事件の張本人、つまり首謀者を結節点として、その他の与党人を傍輩とよぶのであって、この傍輩はあくまで張本あってはじめてその意味をもち得るのである。

　第二の特徴は、傍輩相互間の精神的な緊張の場に用法が慣用化されてくるという点であり、具体的には

　傍輩を懲らす

　傍輩に恥じる

といった表現である。前者はたとえば、

傍輩を懲粛せられんがために、彼の自由張行を止めらるべきのよし、恩裁を蒙らんとして言上
のところ……

のように、申状・訴状の類に頻出する用法で、直訳すれば、Aの傍輩に精神的苦痛を与えるために、Aの非法を停止して欲しい、という意味だが、本来の訴の目的がAの非法停止にあることはいうまでもなく、その副次的作用としてAの傍輩を懲らすという効果をあげる、いいかえれば、Aの非法停止は訴人の個人利益をもたらすものでしかなくても、それは同時にAの傍輩を懲らすことによって、裁判者に統治者としての利益をもたらすのだから、という理屈になっている。この理屈には、もしAに対してそれなりの処置がとられなければ、「傍輩の思ふところ如何」、彼らもまたAと同じ所行に出るだろう、それでもいいのですか、という意が込められているのは勿論である。

懲らす、がいわば上からの「みせしめ」であるとすれば、後者「恥じる」は中世の傍輩を支える第一義的な意識である。その集団のメンバーとして、当然身につけていなければならぬ技量に欠け、果さねばならぬ行動を怠れば、他からは侮られ、自らは恥じなければならない。

仁治二年（一二四一）九月、泰時に従って狩りに出た下河辺行光は最多の獲物を射とめた。それは幼時より平場に住み、狩猟の技に欠けていると「侮り思」った「傍輩」が、獲物の走り出るたび

に彼に射させ、その堪否を試したところ悉く仕止めたためであったという。[3] また庄園の所職を他人に改替されてしまった若狭国の武士が

人目実めんほくなさ、中はかりなく候、国人はうはいのあさけり、この事にて候、……何事をふるまいちかへて候けるやらん、うけ給候へく候、

——貞治三年十二月十九日、知茲書状[4]

と庄園領主に歎き訴えている。所職の没収は、当然にもその原因となった「振舞ちがい」を想定させ、それが「傍輩のあざけり」と自らの「面目なさ」に直結する。[5] やらねばならぬことが出来ず、やってはならぬ振舞をする、そのことによって「恥」を意識し、「侮蔑」を感じなければならなかったのは、誰よりもまず、それらの技量、行為によって平等・対等であるべきはずの傍輩に対してであった。

ではこのような「傍輩」観念は、数多い中世の人間集団のうち、どのようなものの中に発生し成立していたのであろうか。叙上のように、それがメンバー個々の思想や感情の次元の問題で

あるだけに、制度や組織の問題とはちがって、明らかな分別の線をひく事ができないのはいうまでもない。また同じ一つの集団、たとえば御家人という集団の中でも、直実にとっては「御家人は皆傍輩」であっても、頼朝の顔をみたこともなく鎌倉に足をふみ入れたこともない西国の小御家人にも同じ意識が生れていたとは断言できない。彼にとっては、せいぜい所謂「国御家人」たちのみが彼の傍輩であったかも知れない。

その中で、もっともありふれた、そしてメンバーの凡てが傍輩の意識をもつ集団は、いうまでもなく本来の語義——かたわらの輩——に適わしい集団、即ち日常的に何らかの職務職業を共有する集団であった。

平安以来、官位の昇進を求める中文の中で自らの労功を列挙し「これを傍輩に比するに、何ぞ優恤なきか、望み請ふ天恩……」と記し、また彼ら所属の官司、たとえば使庁や陰陽寮から出される奏上にも「奉公の労、殊に傍輩を越ゆ」と書き、また昇進を祝賀する書状に「大廋の勤、すでに傍輩を軼ぐ」(6)のごとき表現が何れも定型化されている。これはしばしば「等倫」の文字におきかえられているのに示されているように、彼らは同一官衙に所属する単なる同僚ではなく、労功を等しくすれば、必ず同等の待遇をもって遇さるべきであって、不当に超越されることを許さない平等者、

傍輩集団であったことを示している。本来完全なタテ社会である官僚組織の中に、平等意識に結ばれたヨコの理念「傍輩」が生れるに至ったのは、彼らの結節点である官衙・官司そのものの変質によるものと思われるが、今はそのことを深める能力はない。

このほか、上は国政の最高に位する公卿集団「議奏」のメンバーから、一社の社司、一寺の寺僧、下は一庄の百姓、一所の土民に至るまで、傍輩と称し称される中世的人間関係の広まりが見出され、関東御家人のごときは中でも最大の傍輩集団であった。

平等・恥・あざけり、内部的にはこうした緊張と競合の原理によって保たれている集団傍輩は、彼らの外部——結節点たる上首をも含めて——に対する関係においては、どのような結合原理をもっていただろうか。

寛元・宝治の頃、東大寺領黒田庄内に、一時は同庄の預所を勤めたこともある左衛門入道道證という武士がいた。彼は重代の関東御家人として守護の催促に従って、京都大番を勤仕しようとしたところ、寺側は東大寺領内に居住しながら、御家人と自称して大番を勤仕するなどとは怪しからぬ

所行であるとして、多数の使者を派遣して彼と所従の住宅を焼き、作田を点定してしまった。こうした危機に際して、道證は「御家人御中」に充てた書状でこう訴えている。

傍輩の迷い、いかでか見放たしめ給ふべきか、尤も申し御沙汰あるべく候、

――沙弥道證書状案(7)

具体的に何を「沙汰」してくれというのか、書状はそれを記してはいない。しかし住宅焼失・作田点定の「侘傺」(困窮)からの救済を請い、また昨年来六波羅で行われている御家人有無の認定相論への援助などを請うたものであることは想像に難くない。ともかく「傍輩の迷い」を見放つべきではない、という一定の倫理感が近隣、もしくは国内御家人の間に生れていたことは確かであろう。「御家人は皆傍輩」、それは鎌倉殿を介しての平衡関係を意味すると同時に、外部から不当に加えられた「侘傺」を救済する連帯をも意味していた。

話は南北朝期にとぶが、延文二年(一三五七)西寺別当深源が幕府に提出した目安状(8)にはこんなことが書かれている。同寺別当職を争う敵方の祐厳は、審理に当る引付のメンバー雑賀西義とはき

わめて親密な間柄であり、当然この訴訟の庭から退座せしむべきである。ところがこの旨を披露してくれるように担当奉行諏訪円忠に再三申請してみたが、円忠の返答はこうであった

申すところその謂れありといへども、傍輩の事たるの間、申し難し、

円忠と西義は、幕府草創期からの古参奉行人で、ともに激変の世を同じ法曹官僚として生き抜いて来た同士であって、まさしく傍輩の名に適わしい関係にあったといえる。少くも立場上からは、何よりも法的な「謂れ」を重じなければならなかった円忠が、謂れあることを自認しながら、あえて西義退座の要請を退けたのは、「傍輩のこと」なる弁解が、彼ばかりではなく、幕府当局者や外部に対しても、充分説得的な根拠となり得ていたことを想像させる。

『御成敗式目』末尾の、泰時以下十三名の立法参加者たち(評定衆)が署名した起請文に、彼ら自らを称した傍輩の文字は二度あらわれる。一つは評定の場での発言に傍輩を憚るなかれ、というくだりであり、いま一つは、判決後に当事者やその縁者に対して、審理中における傍輩の発言を誹謗することは、「一味の義にあらず」と戒めたくだりである。前者が傍輩内部における平等の保証で

あり、後者が外に向けられた連帯意志の表明であることはいうまでもない。「謂れ」よりも「傍輩」を優先させた円忠の発言は、こうした「一味」の思想の延長上になされたものといえるだろう。

ではこうした傍輩の存在に対して、その結節点である首長は、これをどのように認識していたであろうか。

仁治二年（一二四一）五月、幕府奉行人大江以康は、ある裁判について「非拠の咎」ありとして、所領一所を没収された。具体的内容はわからないが、奉行人としての職務上の無能、もしくは違法行為によることは間違いない。ところで『吾妻鏡』によれば、幕府は没収した所領を直ちに宮内公景に充行うが、その間の事情は次のように説明されている。

而るに傍輩中に御計ひあるべきの由、兼日その法を儲けらる、

――『吾妻鏡』、仁治二年五月十日条

公景は将軍頼経側近の武士であって、以康のように裁判関係の奉行人ではなかった。この二人がどのような範囲での傍輩であったのか、また「兼日の法」が、没収領の再給与をきめた「傍輩」の具体像も、この簡単な取意文からは確定できないが、恐らくは日常的に幕府に官仕する官僚的武士グループを指したものと考えられる。何れにせよこの時期、「傍輩」から没収した所領を「傍輩」に給与するというルールが、「法」のかたちをもっておこなわれていたことは充分注目されてよいだろう。

当時闕所地の再給与について、被没収者の一族が、かつての本主とならんで優先的な順位をもっていた。[9] もし〝一族のものは一族へ、傍輩のものは傍輩へ〟と単純に類型化することができるなら、中世の「傍輩」は「一族」と共通する一つの側面をもっていたといえるだろう。

文永四年（一二六七）、幕府は御家人所領の売買・質入れとならんで、他人和与（この場合直系卑属以外の者への贈与）を、「子孫を閣きて、他人に譲るの条、結構の趣、はなはだ正義に非ず」という理由で禁止した（追加法、第四三四条）。このとき「他人」の範囲から除外されたのは、既に養育中の「一族ならびに傍輩の子息」であった。この「傍輩」の限定する範囲も、最低限御家人でなければならぬという以上には明らかにし得ない。しかし所領の給与とならんで、伝領の面においても、傍

輩が一族とならぶ法的資格をもつことがあったことだけは確かである。

傍輩などの、主人より鼻突くことあらば、わが身のうへの事より歎き給ふべし。その人のひが事など仰せあらば、よき様に申べし。当座は御心にたがへ共、後は心にくゝおぼしめす事也。

主人の勘気にふれた傍輩を、自分のことより心配して取りなせ、北条重時はかの家訓（第二二条）でこう諭している。もちろんそれは、後になっての主人の賞讃をあてにしたもので、この家訓全篇を貫く打算の一つではある。しかしそれが単なる美徳ではなく、充分打算となり得る現実的な利益をもたらすことを見落してはならないのである。

正しくはホウバイであるが（傍輩はハウバイ）、後には読み語義ともに混同された語は朋輩である。こちらの朋輩、友・友人も中世の大事な人間関係の一つには違いないが、その歴史性を抽出するこ

とが難しいせいか、和歌森太郎氏の「中世の友人論」[10]があるくらいで、研究らしい研究はほとんどなされていない。有名な『徒然草』の「物くるる友・医師・智恵ある友」の三良友、「高くやん事なき人・若き人・病なく身強き人・酒を好む人・たけく勇める兵・虚言する人・欲ふかき人」の七悪友論を現代にあてはめれば賛否分れるであろうが、それは平安の昔もそうであったろうことで、大した差はあるまい。

和歌森氏は重時家訓、第九三条の「博奕の事はくちおしき事なれども、不思議に人にまじわりたらんに、友をあざむくべからず。便宜によりて心得給ふべし。人の心をとらんため也、わが身それをしる事、ゆめ〳〵あるべからず」などを例とされて、「当時においては、個々人は友人を決定するときに、善悪の心ばへを検討するがよいが、一旦決定された友人関係の協同体のうちにおいては、出来るだけその維持に努めるやう、これへの妥協的調和が求められるのであった」と説明されているが、これも別に中世に固有のこととは思われない。

これに対して、本来上下の関係を軸として形成された集団内のヨコ関係である「傍輩」が色濃い歴史性をもつのは当然であって、どんなに親密な間柄でも朋輩なるが故に、朋輩の旧領を給与されることはないが、傍輩に給与するというきわめて中世的なルールは、法にまで高めることもあ

り得たのである。

　もっともこの小文では、専ら武士社会における傍輩を主に扱ったにすぎず、指摘した二、三の特徴が、中世の他の傍輩にどれだけ妥当するのか、さらには最近の勝俣鎮夫氏の著書[11]などによって注目をあつめている「一揆」とよばれる人間関係（傍輩でも朋輩でもない）との関連など、多くの大事な、そして興味ある問題はすべて今後の課題というほかはない。

(1)　『定本　柳田国男集』第七巻（筑摩書房）、所収。なお、昭和十八年刊行の『家郷の訓』（三国書房）に、宮本氏自身のほぼ同様の叙述がある。
(2)　佐藤喜代治『日本の漢語』（角川書店）。
(3)　『吾妻鏡』、仁治二年九月廿二日条。
(4)　「東寺百合文書」し。貞治三年の年記は推定による。
(5)　網野善彦『中世荘園の様相』（塙書房）、補注12を参照。
(6)　藤原明衡『雲州消息』。

(7)　大日本古文書『東大寺文書之十一』、第二四九号文書。
(8)　「東寺文書」乙号外。
(9)　笠松「中世闕所地給与に関する一考察」（『日本中世法史論』東大出版会、所収）を参照。
(10)　和歌森太郎『中世協同体の研究』（弘文堂）、所収。
(11)　勝俣鎮夫『一揆』（岩波書店）。

甲乙人

一

研究者が前近代の歴史的対象の概念化を試みるとき、その表現方法に二つのやり方が行われている。現代語をもってするか、その時代に通用した古語をもってするか、の何れかである。どちらを撰ぶにしても、それが学術的であるためには、可能な限り厳密な定義づけを必要とすることは勿論だが、とくに古語による表現は、そのような学問的手続を曖昧なままに放置することを許しかねない、より大きな危険をはらんでいるように思われる。たとえば、中世の土地所有について、研究者

は論文でも会話でも、ほとんどそれを「知行」という中世語で表現する。たしかに広大な庄園の本家職も、三段の百姓職も同じく「知行」と表現されたことは事実であり、そのどちらもが「知行」に間違いないのだから、我々が何の抵抗もなくその語を用いることに少しも誤りはないが、同時にそれを百回くり返してみたところで、「知行」の中味、つまり中世の所有とか占有とかの内容を概念化したことにならないのも、勿論であった。

とはいえ、すぐれた研究者によって巧妙に概念化された古語は、それが現代語であるときよりも、はるかに魅力的で含蓄に富むひびきを伴って聞えてくる。私の乏しい知識の中からひろえば、佐藤進一氏の「得宗」専制、黒田俊雄氏の「権門」体制、稲垣泰彦氏の「庄家」の一揆、網野善彦氏の「無縁・公界・楽」などがそれである。そしてそれらを成功にみちびいた一つの共通する要素は、とくに珍しい語ではないが、どこか人の意表をつき、何か他の語と激しく区別するものをもつ、そうした古語の選択にあったように私には思われるのである。そしてそれまで一向に目立たなかったそれらの古語は、ある日突然有名となり、やたら活字になったり口の端にのぼるようになるのをみると、学界という狭い社会の中ではあれ、〃言葉の歴史〃の不思議な一コマをみる思いを禁じ得ない。

以下その意味について考えてみたいと思う「甲乙人」なる中世語にも、かつてそのような華やいだひと頃があった。戦後間もない昭和廿三年、雑誌『歴史評論』二巻八号に発表された松本新八郎氏の「南北朝内乱の諸前提」は、それまで「天皇制支配によってもっともタブーとされた建武中興・南北朝時代史の解明が、ダイナミックに、しかも科学的な方法で行なわれた」はじめての論文として、当時の研究者に「鮮烈な驚き」を与えたばかりでなく、今なお「実証にうらづけられた長い研究の蓄積と科学的歴史学の方法に支えられたすぐれた理論がすみずみまでゆきわたった」文章として高い評価を与えられている[1]論文である。

ところでこの論文の最大の注目点の一つは「この政治変革に関与した勢力を分析して、古代的天皇制勢力・惣領制的武家勢力・小農民層を主体とする名主自営農勢力の三者となして、特に第三勢力の革命性を強調された点」[2]にあるとみなされたが、松本氏がこの革命の主勢力に冠した名が、実に「甲乙人」にほかならなかった。この論文の読者は、南北朝動乱を舞台とする「甲乙人」なる集団の活躍に目を見はらざるを得なかったことであろう。と同時に氏のいう「甲乙人」なる者が一体どのような実態をもつものか、その理解のための奔命にも疲れざるを得なかったはずである。

氏はいう、「郷村にたてこもった甲乙人すなわち農奴・小農民・地主」、「おもに京都を中心とし

て成長した甲乙人」、そして「地主的商人層を骨ぐみとする甲乙人の腕力的なそしき」、そのほか数多い表現があるが、これでは中世の凡ゆる種類の民衆を無限定に含む語とみるほかはなく、現実に通用した中世語「甲乙人」とは無関係に用いられた氏の造語というほかはない。注(2)に掲げた論文で佐藤氏が「氏の分析されたような階級なり、勢力なりを実証的にあとづけることはできなかった」といわれたのはある意味で当然であった。

　では何故松本氏がこうした漫然たる対象をさして、「人民」とか「民衆」とかよばずに、少くも一般には耳なれぬ中世語を用いたのか。ひと様の心の中を忖度することは勿論できないが、当時のマルクス主義歴史学の〝輝かしいリーダー〟の一人であった氏が無意味にそのようなことをするはずはまさかあるまい。畢竟それは一つや二つの現代語ではいいかえることのできない中世語「甲乙人」、その魅力に起因するものであったのか、そう想像するほかはない。

　私が歴史の本を読むようになった頃、この論文は依然として高名な論文の一つであり、そこに活躍する「甲乙人」は、中世語にはじめて接した私に、強い印象を与えたのを憶えている。

二

　甲乙人とは本来「甲の人や乙の人」の謂であり、その甲・乙は「二つ以上の事物をさす時、その一つの名に代えて用いる記号」[3]である。したがって甲・乙は人間のみならず、例えば「甲日・乙日」、「甲所・乙所」といった具合に日時や場所の名にも用いられた。今ふうにいえば「A地点、B地点」であることはいうまでもない。「穢甲乙次第事、神祇令云はく、甲の処穢あり、乙その所に入る」[4]。甲なる者の家に穢があり、そこに立ち入った乙人の穢はどうなるか、それを「穢甲乙次第」と銘うったこの史料によって、甲+乙=甲乙であることが知られよう。

　また対象が多数であれば、甲と乙だけで用が足りるはずはないから、以下丙・丁……と用いられた実例は、平安時代以後の法家勘文などに多くのこされている。甲乙はこれら凡ての記号の代表として、甲も乙も、つまり不特定の対象を示し、したがって甲乙人とは、あるきまった人でない人間をさす言葉であったと思われる。ただし「きまらない人間」を登場させる必要のあるのは、「きまった人間」が存在する場合であることは勿論で、ある特定人に対比された不特定人として、はじめ

て甲乙人というよび名の存在価値が生じたのである。

古い時代のものから少し例をひいておこう。河田入道の子息と称する武士に所領を濫妨された多米正富という者の文治二年（一一八六）の申状に、「自分は彼の入道からこの名田を伝領したのではなく、甲乙の輩から伝領したのである。したがって入道の子息からこの土地についてあれこれいわれる筋合は全くない」[5]。日本の中世には、譲与や売買によって合法的に取得した物権であっても、かつての本主の死後、その子孫から返還を求められる恐れが多分に存在した。正富がいま相論する相手の親（特定された人間）からではなく、不特定の第三者、即ち「甲乙の輩」からこの地を伝領したと主張する所以である。

時代はやや下るが、もっと端的な例をあげると、正応四年（一二九一）、湯浅定仏という武士が高野山に提出した起請文[6]の一条にはこうある。

あるいは自身、もしくは縁者、あるいは甲乙人の語を得て、非道の沙汰を発し、土民を煩はしむるの条、一切停止せしむべきの事。

自分自身でも親類縁者でもない、不特定なあかの他人、それがこの際における甲乙人のイメージであったことは明らかであろう。「甲乙人」がもと「甲の人、乙の人」から発したこのような語義をもつ言葉であったこと、そこには何等の身分的用法や、差別的イメージが含まれていなかったこと、それは確かである。

ところが、鎌倉末期にかかれた幕府訴訟制度の手引書『沙汰未練書』は、ずばりこういう。

甲乙人等トハ、凡下百姓等事也

本来公家法のたて前では、朝官朝位をもつ侍身分に対して、それをもたない身分を凡下とよぶとされているが[7]、とにかく「凡下百姓」といえば、それが貴族や侍と区別された低身分の総称であったことは間違いない。だからこのような語義をもつ「甲乙人」を、非「甲乙人」身分に向って投げつければ、それが著しい侮蔑語となったのは当然であろう。

次の文書は網野善彦氏が「勧進法師と甲乙人」と題して既に紹介した[8]史料である。

次で秀信代龍海を以て、あるひは勧進法師の由を号し、あるひは甲乙人に准じ申すの条、悪
口の罪科至極せしむるものなり、
――『東寺百合文書』

文保元年（一三一七）、阿波国御家人盛覚らと京都市中の土地をめぐって六波羅で争った村田秀信の代官龍海は、自分を「勧進法師」、「甲乙人」と罵った相手をこのように非難する。因みに訴訟審理過程における「悪口」罪として、敗訴もしくは所領の没収、所領なき場合の流罪が『御成敗式目』に規定されていた。寺社造営の寄捨を求める勧進僧が、しばしば「無縁聖」「無縁上人」とよばれたことに注目し、「無縁」こそ勧進僧の資格であるとみる網野氏は、ここに並べられた両者の共通性に着眼し、甲乙人もまた「無縁の人」と説かれている。その点については後に一言することにするが、とにかく、下野の豪族小山の一族村田氏の法廷代理人をつとめる龍海にとって、「甲乙人に准ぜられる」ことは、我慢できない「悪口」であったことは間違いない事実であった。

私の知る限りでは、この語の最も古い用例である承保四年（一〇七七）の大神宮祭主下文にみえる「甲乙人々」は、その前年の大国庄庄司等解によってその具体的な中味をみると、朝臣の称号をもつ（五位以上）貴族さえ含まれていたのに、[9] それが何時の間に「凡下百姓」に変ってしまったのか。

甲乙凡下の族たりといへども、濫妨の砌において悪党を召し進めば、その功に随ひてすべからく涯分の優賞あるべし
――建武元年、検非違使庁下文（『香取田所文書』）

甲乙人の広説（荒説、いいかげんな噂）をもって言上し難く候
――正平廿四年、顕與請文（『阿蘇文書』）

何れも南北朝期の右の二例でも、「甲乙人」は先述の「悪口」と同じく、差別され、侮蔑されるもの、としてあらわれている。さらにこれより前、永仁年間、石清水八幡宮が裁判の担当奉行を区分したときの規則をみると、公家・諸院宮・僧家・諸家・武家などとならんで「諸座神人ならびに甲乙人」の一項があるが、これはすでに身分的な呼称としての「甲乙人」が、制度的な明確さをもつ

までに至っていることを示すものといえるだろう。

このように「甲乙人」は「不特定者」から「百姓凡下」へと、その意味内容を変化させるが、ある時期を境にして、などということは勿論あり得ない。前者の「甲乙人」がはるか後代にも見出され、また庶民的ニュアンスの濃い用例が、古くから用いられていることも確かである。だから正確にいえば、語義の変化というよりも、両義の混在というべきかも知れない。それならばそれでもよい。時代的な変化であれ、同時代的な混在であれ、この両義を一つの語「甲乙人」で結びつけているもの、それが私の関心にほかならないからである。

三

鎌倉時代後半から、「甲乙人」に「非器」という修飾語が冠せられて、「非器の甲乙人」なる表現が慣用的に用いられた。一、二の例をあげると

雑訴評定あり、(中略)宣尚申す殿村郷内小田、非器の甲乙人知行のこと

――『勘仲記』、正応六年六月四日条

和与す、肥前国鎮守一宮河上社々務ならびに神領等の事、(中略)非器の甲乙人らの知行、千員名免以下惣神領等の事

――建武元年八月、藤原家直和与状(『河上神社文書』)

器量、即ち才能・能力に欠けるという意味での「非器」という言葉は古くから用いられているが、鎌倉の後期、文永・弘安の頃からこれが一種の法律用語として用いられはじめる。たとえば正和年間の神領興行法では、「非器の仁」と判定されれば、彼はその地をどのようにして手に入れたか、ということに全くかかわりなく、彼の現に知行する神領を、「器量の仁」たる社家や神官に返付しなければならなかった。ある所領には、本来それを知行することのできる資格「器量」をもつ人間の範囲があり、そこから排除された人間が即ち「非器」である。前述の二例のような「非器の甲乙人」とは、まさしく「無資格の一般人」という意味にほかならない。

「非器」ときわめて近い表現に「非職」という言葉もこの頃広範囲に用いられた。この語は「たと

ひ諸寺諸山、非職員外の住侶」[10]とか、「検断の事、地頭御家人等の事に於ては、同じく注進すべし、非職の輩に至りては、尋ね成敗せしむべし」[11]などの例のように、聖俗を問わず、ある「職」につくことのできる正当者に比べて、まさに「員外」の無資格者を総称する語であった。この「非職」もまた甲乙人と結びついた。たとえば

> 丹波国波々伯部保の内、顕増別相伝田畠の事、去る元亨参年十月十日、非職の甲乙人伝領の儀を止め、保務に付きて管領あるべきの由、綸旨を御拝領について……
>
> ——「八坂神社文書」

保務職たりうる者のみが、この田畠を知行する有資格者であり、それ以外を「非職の甲乙人」と、元亨の綸旨は表現したのである。

ところで、「非器」や「非職」がこのようなある特定の法的内容をもつようになったのは、勿論それなりの理由があった。詳しい説明はここでは出来ないが、鎌倉中頃から、所領所職をそれぞれ本来あったところ、あるべきところに復帰させなければならないという政治思想がおこり、部分的には政策として現実化した。これがいわゆる「徳政」であったが、それにともなって、「本来その土地や職をもつ資格のない者」として「非器」とか「非職」とかいう表現が定着したと思われる。甲乙人は、その本来の用法に「ある特定の人」と対比された「不特定な人」を意味したことは前述したが、「非器甲乙人」「非職甲乙人」の「甲乙人」は、所領や所職を知行することのできる特定者に排除された非特定者であったといえよう。

> 御恩の地を以って、甲乙人に相逢いて、或は沽却せしめ、或は請所と号して充て行はしむるの間、その地荒廃すと云々、

右の弘安九年（一二八六）の鎌倉幕府法（追加法、第五九八条）で、御家人が彼のもつ恩領を沽却したり充行うことを禁じた、その相手の「甲乙人」が、単なる一般人であるはずもなく、また「凡下百姓」に限られるはずもない。それは本来「恩領」を知行する器量をもたない非「御家人」すべてをその対象としていたであろう。

このように「非器」などと結びつくことによって、「甲乙人」はその語自体に、「資格のない人

間」という社会的にマイナスの評価をもつニュアンスが色濃く感じられるようになるのだが、こうした傾向は実はもっと古くから発見することができる。それは非「相伝」者としての「甲乙人」であった。

四

そもそも、とひらきなおるほどの事はないが、中世の所有の正当性の根源は、一つは前述の「器量」であるが、今一つはいうまでもなく「相伝の由緒」である。相続・贈与・買得等々によって、合法的に移譲された所領所職は、ひとしく「相伝の由緒」をもつものとして、法的にも社会的にもその権利を承認される。もちろん「相伝」は万能ではない。これも前に述べたように、たとえば合法的に買得した所領が「恩領」であり、彼が「恩領知行の器量」をもたなければ、その権利が否定される危険をもっていた。しかし通常の場合においては、「相伝」は権力によっても容易に否定することのできない正義であり力でもあった。

> 早く甲斐国柏尾山四至の内、乱入狼藉の輩を停止せしむべきの事
> 右、故大将殿御時以来、度々御下知候の旨、さらに以て相違あるべからず、たしかに甲乙人の自由乱入を停止し、由緒の事あるに於ては、事の由を言上し、裁断を蒙るべきなり、
> ——「甲斐大善寺文書」[12]

建保元年（一二一三）の関東下知状にあらわれた右の「甲乙人」は、この四至内に立ち入るべき「由緒」をもたざる人々であった。

> 当御庄の習、たとひ相伝の名田たりといへども、所当公事を対捍するの日、相計ひ、庄官の沙汰として、甲乙人に充て賜はしむるの条先例たりと云々、
> ——承久元年七月、石清水八幡宮寺政所下文案[13]

この「甲乙人」も、所当公事対捍によって没収された「相伝」人と対照的な非「相伝」人の名であったことは疑いない。

前下司奉則、年来の間衆命を恐れず、只不忠をもって先となす、これによって甲乙の輩たりといへども、その職に改補すべきの由、評定に及ぶの処、言光相伝の文書を捧げ子細を申せしむるの間、即ち充行ひ了ぬ、

——宝治元年八月、東大寺年預下文[14]

「相伝」とは無縁の「甲乙の輩」にでさえ充行うつもりでいたところ、まして「相伝の文書」をたずさえて申請してきたのだから、一も二もなく下司職に補した、この史料はこういっているのである。

これらの諸例にみられる甲乙人は、いわば「相伝の由緒をもつ人」を特定者としたときの、その他の不特定者の名であり、「非器の甲乙人」に似た一種の卑称であった。「非器」も非「相伝」も、本来その所領所職の知行者であってはならない人々の名であり、前掲文保の陳状で「悪口」の対象となった「甲乙人」は、まさしくこのような意味で「勧進法師」と世界を同じくしたのであろう。

単に「Aの人、Bの人」のよび名であった「甲乙人」が何故「悪口」の一つに数えられ、「凡下百姓」を意味するようになったのか。私の想像はこうである。「相伝」であれ「器量」であれ、正当に中世の所領所職の知行者たり得る人々を特定者とするとき、それから排除された非特定者のよび名としての「甲乙人」がまず一般化した。この用法の「甲乙人」が、ある場合には貴族や武士をも含みうることは勿論である。しかし初期の中世社会に於いて、本来的に「相伝」や「器量」ともっとも遠い位置にいたのが、「凡下百姓」であったこともいうまでもない。彼らの現実的所有は中世的たてまえからいえば「非器の知行」であり、「不慮の伝領」にすぎなかった。そして鎌倉後期から南北朝にかけてのこの時代、「相伝」や「器量」によって維持されてきた旧来の秩序は大きく動揺し、新しい「器量」や「相伝」が生れようとしていた。多種多様の「甲乙人」が、侮蔑と嫌悪の対象として、支配者の書きのこした多くの史料に、その名をのこしたのは、そのようなわけであったと思われる。気どった言い方を許していただければ、「正当にもつ事を認められなかった人々」が、「もつ事を認められる、認めさせる」ための一つのステップであったといえるかも知れない。

西京の甲乙人ら、軍忠あるによって、本所進止の所帯等、なおもって武家の計として平均に

充行はれ畢ぬ、

――暦応二年十二月、足利直義下知状（「東寺文書」）

鎌倉的法秩序のもとでは、「本所進止の所帯」に、「器量」や「相伝」をもつことのできなかった京都周辺の成上り武士＝甲乙人が、今や幕府の恩賞という、これ以上ない「器量」と「相伝由緒」を獲得する時代が始った。庄園や村落の内部でも、恐らく同じような事態が進行し、「凡下百姓」も百姓職や作人職の、正当なる所有者となることができるようになり、たてまえとして「器量」や「相伝」から疎外された「甲乙人」は、次第にその姿を消していくことであろう。

もちろん「甲乙人」なる語は、その後も長く、そしてごくありふれて用いられはするが、『節用集』が「上下人義」とし、『日葡辞書』また「身分の高い人と低い人と」なる語釈をつけるように（こうした用法も古くからあったものではあるが）、何かかつての鮮烈な印象を失っていくようにみえるのも、「甲乙人」を「甲乙人」たらしめていた秩序の崩壊、そこに理由があったと思われる。

(1) 稲垣泰彦「室町・戦国期研究の前進のために」（『歴史科学大系』第五巻、校倉書房、解説）。
(2) 佐藤進一「幕府論」（『新日本史講座』中央公論社、所収）。
(3) 『日本国語大辞典』第七巻（小学館）の「甲（こう）」の項。
(4) 『法曹至要抄』。
(5) 大日本古文書『醍醐寺文書之二』、第四一四号文書㈠。
(6) 大日本古文書『高野山文書之一』、第四四九号文書。傍点は笠松。
(7) 田中稔「侍・凡下考」（『史林』五九巻四号）。
(8) 『年報　中世史研究』五号。
(9) 『教王護国寺文書』巻一。
(10) 『中世法制史料集』第一巻（鎌倉幕府法）、参考資料、第六一条。
(11) 『中世法制史料集』第二巻（室町幕府法）、追加法、第二三条。
(12) 傍点は笠松。
(13) 『和歌山県史』中世史料1所収、「隅田家文書」。傍点は笠松。
(14) 大日本古文書『東大寺文書之六』、第一七四号文書。傍点は笠松。

中央の儀

一

編集者の方と話していると、自身担当された書物の内容について、大変細かいことを、それも随分古いことまで記憶されているのに驚かされることがある。場面は大分違うかもしれないが、私のように、何世紀も昔の古文書を編纂出版することを業とする者にも、それと似た経験をもつことがある。古い新しいの別はあっても、ひと様の書いた文章を、少からざる難行の末、一本に仕上げる点で共通するからであろうか。上梓した史料集におさめた文書のあれこれが、何時までも脳裡を去

らず、とくに編纂上、不安・疑問をのこしたまま活字にしてしまったもの、たとえば文字の解読に自信がない、文意が一向わからない、年次を確定できない……などの類が未練がましく何かと思い出される。

京都伏見、真言宗の名刹醍醐寺は平安以来の古文書数百函を蔵することでも名高いが、その第十二函の文書を大日本古文書『醍醐寺文書之八』として編纂したのはもう数年前になる。その一通（刊本では第一八九八号文書）は、書き出し部分が虫損で読めず、また確かな年次をきめることもできなかったうえに、聞いたことのない一つの印象的な「ことば」によって、私には忘れられない文書の一つとなった。訳してみれば、こんな文意である。

> 武蔵国高田郷は、醍醐三宝院門跡が当知行する地にまぎれもないのに、上杉中務少輔殿は人数を遣わして下地を押領してしまった。無主の地に強いて入部した在所からは、兵粮米を徴集するという法令をその根拠としているようだが、強いて入部ということこそ、この在所が門跡の当知行地であったことの証拠でなくてなんだろうか。
>
> ところで、もしかしたらこのような不法行為は、中務少輔殿自身は御存知のないことで、中央の儀なのかとも思われるが、どうなのであろうか。本当のところを、貴方から聞いてもらえば大変有難い。
>
> もしまた、当知行歴然たる在所であっても兵粮米徴集のために下地を押領するのが、当り前のやり方であるというなら、京都で幕府の意向を尋ねてみることにするが。
>
> 七月八日　　経祐判
>
> 上杉治部少輔殿

差出人経祐は三宝院門跡醍醐寺座主で当時黒衣の宰相と称された満済の側近の僧であり、この文書は内容形式からみて、満済の御教書と名づけられるべきものであり、その年次は恐らく応永末年頃のものと推定される。[1]

「無主地」と「兵粮米」のくだりも、この文書以外に徴証なく、[2]これはこれで非常に興味深い史料であるが、それよりも更に私の好奇心をそそったのは、「中央の儀」なる一句であった。「中央の儀」とは一体何だろうか。

「中央」に、我々にもっともなじみやすい用法をあてはめれば、それは「上杉中務少輔のした事

ではなく中央政府（幕府）のやった事」とでも訳されるかも知れないが、それでは全文の文意が全く通じない。彼の被官たちが主人の知らない間に、幕府の命令で在地の押領を企てる、などということは万に一つの可能性もない。

そこで国語辞典(3)で「中央」をひいてみた。

①位置がまんなかであること。

②中心となる枢要な位置。

③考えや行動がかたよっていないこと。

④首府。

⑤「ちゅうおう（中央）の香台（こうだい）」の略。……『日葡辞書』「Chǔó〈訳〉香炉をのせる小さな台」

⑤は、私には全く初耳の、もの珍しい語意であったが、それを含めて①から⑤までどれもあの「中央の儀」にはあてはまりそうもない。念のために身近な古辞書にあたってみる。

中央（チウワウ）香台　（天正十八年本『節用集』）

中央香台（チウワウノコウダイ）　（黒本本『節用集』）

中央卓（チウワウショク）香台　（枳園本『節用集』）

申し合せたように、「器材」や「財宝」の部にあって、前掲⑤の用例ばかり。お香などという高尚なものには一向縁もなく、「香台」も「卓」も具体的にどんなものか、私にはイメージもわかない。それに何より「中央の儀」とはかかわりないものを調べてみる気もおこらず、一まずそこで仕事をやめるほかはなかった。

二

なんか月か後のこと、『看聞御記』をめくっていた。この日記は後花園天皇の父、伏見宮貞成親王が、政治や宮家家領の統治などについての雑事はもとより、下世話な噂話まで細々に書きつらねた点で有名なもので、その文体・用語も、筆者の身分からみれば、よほど平易闊達に思える。それはともかく『群書類従』に収められたその活字本の中に、かの四文字がいくつも見出されるには驚いた。

応永廿四年（一四一七）閏五月廿六日の夜半、伏見庄内の即成院という寺院に、数十人の強盗が乱入し、寺内の衣裳具足のことごとくを強奪し去るという事件が発生した。手口からみて内部に手

引者ありとみた貞成は、地下一庄の人々を凡て御香宮という神社に集め、神前で起請文を書かせるなど、厳しい探索をつづけた。その結果、犯人張本が三木三郎なる者であることをつきとめたが、貞成にとって心外だったのは、三郎が伏見の家司中でももっとも有力な侍である三木善理の弟であったことであり、また事件の処分が容易ならざることを予感させたのは、この兄弟が三管領家の一つ、畠山氏の家人でもあることであった。三郎逮捕の命に背いた兄弟は、一族とともに伏見を没落し畠山をたよって姿を消してしまう。

ところが八月廿六日、かねて伏見側から「一献料」などを贈って犯人逮捕に協力をたのんでいた侍所所司代三方範忠から、意外な通報がやってきた。

三木善理は御香宮の神主でもあるから、来九月一日の祭礼神事を勤めないわけにはいかない。そこで伏見への帰参を認めてやってほしい。これは将軍義持の仰せである。

即答を保留した貞成は、その感想を次のように日記に記している。

室町殿南都御座の時分、上意と号するの条不審、中央の儀か、

将軍義持は奈良にいる。それなのに「上意」と称するのは、どうもあやしい。「上意」ではなくて、「中央の儀」ではないだろうか。

さらに翌廿五年六月、所司代の状は

去年の強盗一件につき訊問の節がある。ついては、善理ともども伏見の沙汰人も侍所まで出頭されたい。これは上意である。

と通達してきた。そこで伏見側はこれに応ずるが、善理は一向現われない。

今朝また禅啓（伏見側の沙汰人）所司代へ罷り向ふ。三木なほ来らず。所詮善理恐怖。畠山の気色を伺はずんば、侍所へ罷り出づべからずと云々。事の様不審。もしくは上意に非ず、中央の儀か。

所司代は「上意」による召喚命令だといっているが、主人畠山の意向を気にして出頭しないところをみると、「上意」ではなくて「中央の儀」なのだろうか。

畠山の圧力からやむを得ず善理の帰参を認めた伏見側に、さらに追いうちがくる。かつて主命に背く科人として没収された善理の所領所職は、伏見の家司に給与されていたが、この当給人たちを逆に重科に処す、との旨を載せた奉書が善理に与えられたという。

なかんづく、三位・禅啓ら重科に処さるべきのよし、公方仰せ出さることなきの間、奉書にも載せられず。ただ三方（所司代）訴人（善理）申す旨に任せ……畠山・三木ら掠め申すにより、中様の儀出来す。公方仰せ出されざること謀言不可説なり。

——応永廿六年四月十六日条[4]

廿九年になっても、この一件は尾をひき

三木訴訟の事、室町殿へ内縁をもって尋ね申し入るるのところ、御存知なしと云々。中央の儀、謀言露顕比興なり。

——同年閏十月二日条

今回は念をいれ、つてを頼って事実を確かめたところ、将軍は知らず。まさしく「中央の儀露顕」以外の何物でもなかった。

これらの諸例にあらわれた、貞成親王用いるところの「中央の儀」は

㈠本来の決定権者たる室町殿が、関与しない、というよりむしろ意識的に埒桟敷におかれ

㈡実際上は管領、侍所、所司代等々の有勢者が下した決定を

㈢「上意」の名において他に強制しようとする

点でどれもこれも同じであり、「中央の儀」参画者の側の意識はともかくとして、強制を受ける側からみれば、それはまさしく「謀言」であった。ほん物の「上意」なのか、「上意」を装う「中央の儀」なのか、それを「室町殿へ内縁をもって尋ね」なければわからない。こんなことが、少くも前の時代にはなかったことだけは確かであろう。

また「中央の儀」参画者は、なにもここにみられるような、幕府最上部の有力守護たちとは限らない。最後に挙げた応永廿九年の例では、その数日後所司代の使節が来て、例の一件の起きたときどのような処置がとられたのか、起請文にしてさし出せ、という。そこで伏見の沙汰人らは起請文を提出したのだが、後で聞いてびっくり、そんな命令は

> 管領もさらに存知せずと云々。三木傍輩中相語ふ謀言なり、不可説と云々。

管領畠山満家らによる「中央の儀」かと思ったら、満家も知らず、実は三木が畠山家臣中の「傍輩」を誘っての「謀言」であったというわけだ。

さらにまた、埒桟敷におかれるのは将軍や管領とは限らない。ここで冒頭にあげた『醍醐寺文書』の例に、『看聞御記』の諸例から得られた公式をあてはめてみれば、

> 上杉中務少輔の家臣たちが、主人少輔の知らないことを、あたかも主人の意向のようにみせかけて、押領を企てている。

ということになるだろう。即ち「中央の儀」は

> 将軍——大名
> 大名——家臣

の何れの場においても成り立つ。いいかえれば、決定権者たる権力トップが除外された場における家臣たちの決定が、トップの意志として外部に表明される、これがこの時代「中央の儀」とよばれたことの中味であることは、今やほぼ疑いないところといえよう。そしてもっとも肝心な点は、それが単なる「無法」や「越権」ではなく、なんらかの「合法性」、新しく生れつつあるルールの存在を暗示することにある。このような新たなる政治形態、もしくは政治思想を、外部者は多分に非難を込めて「中央の儀」と表現した。それは一種の新造語、ある一部に通用する流行語であったに違いない。

三

中世史上、そのような語の中で、もっとも印象的であり、かつ当時も今も、もっともポピュラーなのが「下克上」であることは誰しも知っている。二条河原の落書が「下克上スル成出者」と嘲った頃から流行の兆をみせ、中世末まで、各方面に通用したこの語は、「上」と「下」に限定がなく、また「克」の内容もきわめて多様であり得た。即ち「下」は土民でも侍でも大名でもよく、これに対応して「上」も庄園領主でも将軍でも天皇でもよかった。また「克」の内容は、反乱や一揆の武力行使もあれば、単なる精神的侮蔑もあった。そして当然ながらそれは、常に「下克上」をよからず思う側から投げつけられることばであることは「中央の儀」と同じであった。

もっとも「下克上」は、社会・文化の領域にまで及ぶ社会通念として、広く長く用いられたために、たとえば「下克上の時代」といった漠然たるイメージにはなり得ても、もっと限定された局面を分析する手段としてのキー・ワードにはなり得ないうらみがある。

これに対しわが「中央の儀」は、彼に比べては問題にならぬほどの痕跡しかのこしてはいないが、

使用された時期、対象となる内容に一定の限定が認められる。もちろん私の見た史料は少く、その上この語に関心をもち出してからの時間も短いから、確たる自信はない。だが私よりもはるかに中世語に対する造詣の深い先学諸氏にうかがっても、このような特殊な使われ方をする「中央」についての教示に接し得なかったところからみても、今後も時期、内容ともに大きく拡大される可能性は少いと考えて話をすすめることにしよう。

ところでこの時代、「中央」なる語が一般にどんな使われ方をしたかというと、まず、

次いで公卿、下臈より次第に起座。両座の中央を経て懐紙を置く。

——『荒暦』、応永十九年十二月九日条

のごとく、空間的な〝まんなか〟を意味する用法。現代語とほとんど変らないこの用例は少いながら中世を通じて見出される。つぎに

猿楽中央御帰と云々。

時々微雨下る、晴間をもって行はる。ただし中様なほ雨降るの間、

——『看聞御記』、永享十年十二月十三日条

——『康富記』、文安五年六月六日条

のように「……の途中で」「……の終らないうちに」といった時間的まんなかを意味する場合で、これも多くはないが、相当の実例がある。そしてこのあまり現代では見かけない時間的「中央」が「中央の儀」につながっているように私には思える。たとえば

……披露あるべきのよし、兼ねて大館に約諾の上は、中央披露すべきにあらざるなり。

——『建内記』、永享元年七月廿日条

武家中次たる大館に、将軍への披露を依頼し約束したのだから、彼がそれを果さない途中で（伝奏たる我々が）披露すべきではない。こうなると単なる時間的中途というよりは、「事の本来あるべき

道すじが、成就しない過程で」という意味に近くなる。とすれば「本来は決定権者の意向にまつべきところ、その途中の合議で……」とこんなふうに「中央の儀」を理解すれば、両者の用法は近接し、一種のテクニカル・タームたる「中央の儀」のルーツがここにあったとしてよいのかも知れない。

四

旧『岩波講座　日本歴史』第七巻に掲載された佐藤進一氏「室町幕府論」は、その後の幕府研究に決定的な影響を与えた今や古典的論文であるが、文中将軍権力の確立を支えた基盤の一つとして、「政治思想について」論じられたくだりがある。そこで氏は、鎌倉幕府がほとんど無介入であったのに対し、室町幕府が家臣たる武士の相続に強く介入するようになった問題をとらえ、将軍が干与できる根拠は単なる力関係ではなく、それを正当化しうるなんらかの論理があったはずである、とされる。そしてその論理を考える素材として、シチュエーションとしては正反対で、ほぼ同時期におきた二つの継嗣問題に注目された。氏のコンパクトな文章を、さらに要約する能力をもたないの

で、長文の引用をお許しいただこう。

> 一つは将軍権力の弱さを象徴する事件としてしばしば引用される義持の継嗣問題であって、一四二八（応永三五）年、義持が重体におちいって、管領ら有力大名や側近の再三の勧めにもかかわらず、継嗣を定めようとせず、「たとへ仰せ置かるるといへども、面々（有力大名の意）用ひ申さざれば、正体あるべからず」、「ただともかくも面々相ひ計らひ、然るべき様に定め置くべし」（『建内記』『満済准后日記』）と述べて、継嗣の決定を「面々」の協議に任せて世を去った事実。他は三三（永享五）年、安芸の小早川兄弟の間に起こった継嗣争いについて、将軍義教が、兄の方は義持将軍の代に父の譲りを受け、将軍の安堵まで与えられており、弟は父の死に臨んで譲りを受けたものであって、鎌倉以来の武家の通法によれば、後の譲りを認めるべきであるけれども「一族・内の者（家人の意）等、兄弟の間、何れにあひ随ふや、これにつきて御成敗あるべ」しと思うがどうだろうかと、管領（細川）・畠山・山名の三重臣に意見を徴し、管領・畠山ともに「一族・内の者の心中御尋ねあるべきの条まことに宜しく存ず」（同上、永享五年四月十四日の条）と賛意を表している事実。一は将軍がかれの継嗣決定を重臣に委ねており、他は御家人の継嗣を、かれの一族家人の意向によって、将軍が決めようという。事情は大きく違うけれど、継嗣について形式的な決定権をもつものの決定が、そのまま認められず、かれの従者の協議決定が優先するという考えに立っている点では一致する。これを単に、法に対する力の優越と片付けてしまってよいであろうか。つまり武家古来の通法に優越する価値があると考えられているのではないか。（中略）そして平和と秩序の維持を保障するものは、将軍にあっては有力大名、守護以下にあってはその一族家人の支持であるという認定に立てば、義持のケースも一貫した説明が与えられる。(5)

ここに「武家古来の通法」に優越するものとして新しく発生した政治思想の特徴は、単純な従者の力の優越ではなく、彼らの「協議決定」の優越であった点にあったと私は考える。いいかえれば、元来主人と個々に結ばれていた従者のある部分が、一種の横の連帯をとげ、その総体として主人と対応する関係が、社会的認知をうけたことを意味する。したがってそれは、たとえばあの「下克上」などでは同時代人にとっても表現し切れない、新しい通念であったのではないだろうか。

佐藤氏はさらにこのような政治思想が、やがて「儒教的革命思想に裏づけられた政治領域観とも

いうべきもの」として「十五世紀当時には将軍権力を正当化する思想的武器となる」といわれる。事実、氏の挙げられた二つの事件は何れも十五世紀はじめの応永末から永享にかけてのことであった。私が見出すことのできたかの「中央の儀」が、時期的にちょうどそれに符合する事実が、単なる偶然だとは思えない。

「下克上」と同じく、「中央の儀」もこれを用いるものは、一種の「悪」「不正」の表現として用いている。しかし、従者による主人意志の単純な詐称、いつの時代でも珍しくない越権行為、もしそんなものにすぎないとすれば、少くも書き手を異にする二種の史料に、このように特徴的なよび名として登場するだろうか。「中央の儀」参画者にとっては、既に定着したものとして認識され始めた従者の協議決定の優先、それをなお驚きと侮蔑をもって眺める側からのよび名、それが「中央の儀」ではなかったろうか。

では何故「中央の儀」は、この期間にわずかな用例をのこして姿を消してしまったのか。もっとも、くり返しいうように、大いばりで「消滅」などといえるほど広く史料に当ったわけでもなく、また語法の消滅がどのようなルールをもっておこるのか、初歩的な国語学の智識もない者のおこがましさは充分にわかっているが、もしこのような設問が許されるとしたら、こう答えるほかはない。

永享の年号が嘉吉にかわった年の六月、将軍義教は招かれた赤松満祐邸の宴中に殺され、その驚きのおさまらぬ八月、京都近郊にはかつてない土一揆がおこった。世の中は急速に「中央の儀」を超えていってしまったからだ、と。

以上のように、多少の無理は承知で自分で納得し、もう「中央の儀」は忘れようと思った。だが一つだけどうにも気にかかることがあった。はじめに書いたように古辞書の載せる「中央」は、どれもこれも「中央＝香台」である。『節用集』の成立は文明年間のこととされている。永享から文明まで、いくらの年もへだたってはいない。この二つ、同じ文字でありながら何のゆかりもない他人なのだろうか。

ある夏の日の午後、デパートの最上階近く、壺やら茶器やらそんな道具類がならぶ一隅を歩いていた。短く太い四脚をふまえて、いかにも安定感のある黒塗りの香台、その上にこれはまたいかにも精巧で華奢な香炉が、ちょこなんと載っている。強力な家臣団の支え（中央）がゆらげば、台上の公方（香炉）はひとたまりもない。しかし香炉（上意）のない卓（中央）も、無意味だ。

今度Ａ氏に会ったら、まっ先にこの連想を話してみよう。デパートの外に照りつける残酷な夏の日射しの下を歩きながら、私はＡ氏のあの苦笑を早くみたいと思った。

(1) 大日本古文書『醍醐寺文書之九』、第二〇四九号文書に、経祐自身の副状がある。
(2) 『中世法制史料集』第二巻（室町幕府法）の第六刷に、右の文書が補遺(三)幷訂正の第三部補三九条として収録されている。
(3) 『日本国語大辞典』第十三巻（小学館）。
(4) 「中様」は「中央」に同じ。後出の例を参照。
(5) 同書、二九ページ。

僧の忠節

夏八月、反戦反核の集会やデモの中に、太鼓を打ち鳴らし法衣をまとった僧侶の一団が、何時もながらに人目をひく。三十数年むかし、神道はいわずもがな、仏教・キリスト教を問わず、わずかな例外を除いて、戦争協力に大合唱した宗教者たちの姿は、もはや人々の記憶から消え去ろうとしている。本心か、やむを得ない偽装かはともかく、それが彼らの国家や天皇に対する忠義忠節であったことはいうまでもない。

ひたすら仏陀につかえ、戒律を守るべき僧侶たちが、敵を殺傷しなければ勝つことの出来ない「戦闘」というものにどう対処し、またそのことを通じてなされる俗権力への「忠節」というものをどう認識していたか、逆にそれは俗の側からはどう考えられていたか、二、三の史料から、この

問題を中世という場で考えてみよう。

一

ところで、中世で忠節・奉公といえば、ふつう俗人と俗人との間の人間関係、いわゆる主従関係の中で、従者が主人に対して行う行為をいうことはいうまでもない。この普通の主従関係での御恩と奉公の対応は、従者からの一方的献身が核心をなしているという和辻哲郎氏の説、[1]双務契約的であるとみる家永三郎氏の主張、[2]さらにそれぞれの性格を帯びる二つの主従制が併存しているという佐藤進一氏の見解[3]などがあり、最近、石井進氏は学説史整理[4]の上に立って興味深い展望を試みられたが、なおかつ何れとも結着しがたいはなはだ厄介な部分が大きいことは衆目の一致するところである。

この小文で、右の難問に迫ってみようなどという勇気はさらにない。ただ私の野次馬的感想では、これまでの主従制論議を行きづまらせている理由の一つは、主従の関係は武士と武士との間の、他から切り離された特殊な関係であるというような先入主が強過ぎて、境界の不明瞭な数ある中世的

人間関係の一つのタイプという常識的な視野が欠けていたことにあるように思えてならない。

そこでその一つの試みとして、聖の俗に対する、具体的には僧侶の将軍に対する奉公忠節、その見返りとして与えられる恩賞という問題を考え、そこから逆に俗と俗との主従関係を少しでも照射してみたい。それが「僧の忠節」などという妙なテーマを掲げてみた本志である。

十五世紀末の明応二年（一四九三）閏四月、将軍義稙を追放した細川政元に擁立されたばかりの新将軍足利義遐の許から、東寺に出頭命令がくる。寺僧二人が出向いてみると、二通の奉行人連署の奉書を交付された。みると一通は、「御祈禱の精誠を抽んずべし」というごくありきたりの奉書[5]であったが、他の一通は「忠節を致すべき」ことを命ずる内容をもっていた。前例のないこの奉書に驚いた寺僧は、その場でこう問い糺してみたのである。「われわれの公方様に対しての忠節といえば、それは一心に天下泰平の祈禱を勤めることをさします。そのほかに、この御奉書で求められている『忠節』とは、どんな忠勤をいうのでしょうか」。これに対し幕府奉行人らは「山門をはじめ諸寺にも同様の奉書を下しているのだから」と称してこの奉書を受取らそうとしたが、寺僧は「当寺に於ては、天下泰平御祈禱のほかは、自余の儀なし」と頑張り、遂にこの分の奉書を返上し通してしまったという。[6]

異例にも「二通の奉書」を下した幕府の本心は、はっきりしている。それは奉書の充名をこれまでの通例である「東寺々僧御中」ではなく、「東寺衆徒御中」に変えたことにも露骨に示されているように、東寺の僧侶集団を一種の軍事組織としてとらえ、「祈禱」にあらざる軍事的、経済的「忠節」を命令しようとしたのである。

もちろんこんなことが、東寺の僧侶にわからぬはずもない。うかうかすれば、前将軍義稙をはじめとする反政元派との間の複雑な政治情勢下にあって、一方に加担させられる危険な「忠節」を強いられることになろう。それはあくまで拒絶しなければならない。そしてこの場面では、「祈禱のほか自余の忠節なし」という東寺のタテマエが、幕府の本心を制して、一旦発給された幕府奉書の返上という、めったにない結末がつけられたのである。

二

伽藍の内に居て、天下泰平、あるいはたかだか将軍一身の護持の祈禱を勤める、というわくを破り、もしかすれば身を戦塵にさらしてまで俗人同様の「忠節」を尽くすこと、このことについて僧

侶自身がどう考えていたのか、その点についてまず考えてみよう。

南北朝六十年の動乱の中でも、そのピークともいうべき観応擾乱の最中、観応二年（一三五一）正月将軍尊氏が、勝に乗る弟直義に都を追われ播磨に逃れようとしていたときのことである。時の醍醐寺座主三宝院賢俊が、弟子光済に充てた自筆の書状――それは戦の帰趨によっては遺書ともなりかねない文書だった――が、今同寺につたわっている。後醍醐天皇の寵をうけて権勢をふるったかの文観と寺内の覇を争った賢俊は、尊氏に賭けることによって、同寺座主、東寺長者という真言僧侶としては最高の栄誉を手中にしてきた。中でも建武三年（一三三六）、九州に敗走する尊氏に同道し、しかも北朝光厳上皇の院宣の獲得を斡旋して、足利政権に権力としての正統性を付与させることに成功した一件は有名である。

今観応の乱に際して、ふたたび三度めぐってきた尊氏の危機は、いうまでもなく賢俊自身の危機でもあったが、その心境を次のように述べている。

将軍に同道するからには、自分の進退はひとえに彼の命のままである。そもそも僧の身として将軍に供奉して戦場に向うことは、釈門の道に背き、一流の恥であって、来世現世をいわ

ずわが歎きはふかく、その心中を察して欲しい。しかし今は何としても行かねばならない。思えばかつて元弘の乱に際しても、一時は面目を失うことがあったが、やがて天下無為とともに先師から譲られた所職をまもり、さらには人を越える栄誉をうけることができた。今度も冥助を得てそのような日を迎えられるよう、一心に祈禱していてほしい。(7)

彼にとって「将軍に同道する」ことは、選択の余地のないただ一つの道であった。つい先年、京に凱旋する新田義貞の軍に、笠印を塗りかえて従っている多数の足利降人の姿が京童の嘲笑のタネになったように、この頃、武士の向背は甚しく、数万の大軍も味方非勢とみれば一夜にして数百の小勢に減じ、逆に勝に乗れば、一朝にして山野に充満する大軍が集った。主人と生死をともにしなければならない従者、冥途のはてまで主人に「同道」しなければならない者は、武士社会にあっても、ほんの一握りの例外だけだった。

まして本来、王法仏法何れに照らしても、軍事政治から中立であるべき立場の僧侶たちが、巧みに洞ヶ峠をきめ込むことはむしろ当然であった。この時代随一の硬骨漢、北畠顕家は、戦死を目前にした延元三年（一三三八）五月、後醍醐に対する上奏文で次のようにその怒りを述べている。

天下乱れて天子の居所を京の外に求めなければならなくなった今こそ、人臣として忠義をつくすべきときである。しかし忠を存じ義を守る者は、幾人もいない。無事平穏の日は朝恩をほしいままにしながら、艱難のときは逆徒に尾をふる者ばかりであり、その罪は死してなお余りがある。月卿雲客ばかりではなく、天子の身近く護持の任をもつ僧侶たちも、ほとんどこの類である。(8)

こうした世情一般の中で、「釈門の儀に非ず」「一流の恥」と強い自責の念にかられながらも、なおかつ戦場に向う賢俊の心情は、今なお身に迫るものが感ぜられよう。

ところで、ここで彼がいう「将軍に同道申し候の間、進退偏へに彼の命に任せ了ぬ」の「将軍」とは、単なる尊氏の代名詞ではない。「軍中には、将軍の令を聞きて、天子の詔を聞かず」と故事にいわれる、戦場での絶対者として抽象化された「将軍」である。命ぜられれば、戦士として敵を殺さねばならない。僧としての凡ゆる戒律とは全く無縁の「忠節」の場に身をなげうたねばならない。

直義は滅び、今度も賭に勝った賢俊は、やがて聖界での地位をさらに不動のものとするが、少くともこの時点で告白された彼の内面的な相克、「釈門の道」と「将軍への忠節」との矛盾は、いわばその二つが、それぞれなお本来的な規範力を保ちつづけていた証跡といえるかも知れない。

三

もっとも、戦場におもむいた僧侶たちが、そこで実際にどのような行動をとったか、彼らの行動を規律するものが、全くなかったかといえば、必ずしもそうではなかった。時宗の僧侶の場合を例として、戦場における彼らの「役割」をみてみよう。

大橋俊雄氏によれば、既に一遍の頃から時宗との関係をふかめていた武士たちの多くが、とくに南北朝頃から「傷ついた時には介抱をうけ、いまわの時には十念を授けてもらう」ために、時宗の僧を陣僧として戦場に伴う例が増加したといわれる。(9)

とくに興味ぶかいのは、氏が紹介された応永六年（一三九九）十一月、遊行十一代自空が定めた「軍勢に相伴する時衆」の「行儀」五ヶ条の掟書である。(10) それによれば、時衆ならばどこへでも通

行可能であるという理由で、「弓矢方」の使者として利用されたり、檀那たる武士の武具を携行することを固く禁止する一方、「人をたすくべきいはれ」ある使者、同じ武具でも、身を防ぐための「よろい・かぶとのたぐひ」はその禁止対象から除外されている。

この掟書にみられるのも、あるいは「檀那の所望」により、あるいは「時宜くるしからず」という理由によって、戦闘に参加する「陣僧」の存在を容認する一方、「人を助け」「身を防ぐ」といういわば抽象的な行動範囲を設定（実際の戦場では大した意味をもち得ない）することによって、「僧」と「兵士」をきわどく妥協させている事実である。それは「釈門の儀」をすてて「将軍の命」を撰ぼうとした賢俊の道とは違っても、少くとも自らの内のタテマエとして保持している点では、それほどの差はなかったといえよう。

これに対して、そのタテマエすら放棄して怪しむことのない主張が出現するのも、この時代のことであった。延文二年（一三五七）閏七月、梶井宮尊胤法親王に奪われた北野社別当職への還補を求める前別当慈昭は、幕府への訴状でこういう。

梶井宮は、当方に「不忠別心」があるように讒言しているが、とんでもない話である。およ

そ世上擾乱に際しては、軍陣に馳せ参じ、無二の忠節を表すのが、僧俗一同の傍例であり、一昨年、将軍父子が後光厳上皇を擁して京都を後にされたときも、最前に馳せ参じ、一貫して御前に祗候し、御祈禱の精誠を抽んでたではないか。自分の忠節について御不審をもたれるような点はあるはずもない。(11)

陣中の役割はあくまで護持の祈禱に限定はしているが、「軍陣に参候すること」自体については何の抵抗もないばかりか、それを「僧俗一同の傍例」であるとすらいう。つまり俗と自身を区分するタテマエの自覚もすでにない。

では何故、彼らは生命の危険をおかして遠路はるばる黒衣の裾をからげてまで、戦場に駆けつけるのか。いうまでもなく、その目的は、俗人と同じ恩賞であり安堵であった。自分の忠節をならべ立てたのち、慈昭はこうつけ加えるのを忘れはしない。

たとえ新恩を望んでも、少しも高望みとは思わない。まして求めているのは相伝の職への還補ではないか。

南北朝以後の動乱の過程で、寺社に寄進された多くの所領が、寄進者の自主的な敬神帰仏からではなく、与えなければならない恩賞としての性格をもつことは充分に推測できる。ただしさすがに俗人への充行状とちがって、仏神への寄進状がそのことを露骨に文字にすることはめったにはない。観応二年(一三五一)八月、藤原範仲という播磨の武士が同国大山寺に充てた一庄一村の寄進状(12)は、その例外的な具体性が興味をひく。

まず寄進の趣旨を、当寺衆徒らの「御祈禱」と「戦功」に感悦した結果であると記したのち、一庄当年分の年貢を、「兵粮」として衆徒に分配し、祈禱と戦功に報いるべき旨をつけ加えている。つまりここでは祈禱も戦功も同一次元の忠節として恩賞の対象となり、祈禱にむくいるためのものも、戦功と同じく「兵粮」と認識されていることがわかる。俗人の奉公に「軍忠」と「官仕忠労」(日常的な勤務)とがあったと同じレベルで、僧侶の奉公に「軍忠」と「祈禱」があったのである。

兵粮といえば元弘三年(一三三三)七月、倒幕の業成って隠岐から帰京したばかりの後醍醐天皇に提出した摂津勝尾寺住侶の申状にも、見逃せない一節がある。

わが寺は勅願寺として、天皇御願の実現のため荒神供を修し、大般若経を真読してまいりました。そればかりではありません。渡辺党の武士党に対し、兵粮米二十俵を瀬河の宿で供給したのであります。祈禱の忠節によって既に幕府は滅び天運はひらけました。また兵粮米の進上については「兵粮の忠」について定められた御法があります。双つながらの忠節に対して、早く恩賞を下付されますように。[13]

文中にいう「兵粮の忠」についての法は、他に史料がなく、具体的な内容はわからないが、苦しい倒幕戦の最中に、武器をとって戦う者のほかに、「兵粮米進上」という経済的忠節に対しても、倒幕の業成るのちの恩賞を公約したものであることは明らかであり、ほかに例のない珍しい軍法である。

それはともかく、大山寺衆徒が「祈禱」と「戦功」によって「兵粮」の寄進をうけ、逆に勝尾寺住侶たちは、「祈禱」と「兵粮米」によって恩賞の下付を求める、どちらにしても彼らがいわば聖俗両界にまたがる二つの忠節によって恩賞を追い求めていたことは間違いなかろう。

四

今度は、世俗の側、とくに封建的主従制を権力の根幹としていた幕府権力の側に視点をかえて、「僧侶の忠節」を眺めてみよう。

話は少し古くなって鎌倉時代の初期、建保元年（一二一三）五月、北条義時の挑発にのせられて叛乱をおこした和田義盛が鎌倉に滅んだときのことである。乱後数日もたたぬ頃、日光山の別当但馬法眼弁覚は、将軍御所によばれて、鎮西土黒庄を恩賞として拝領した。『吾妻鏡』によれば、そのとき将軍実朝は義時を通じてこういったという。

僧徒の身として戦場に赴いたのは、忠節の至りであるとふかく感心した。[14]

五月三日の合戦で、弟子同宿らをひきい、和田党の武士中山行重と戦ってこれを敗走させた弁覚の答えはこうだった。

ふだん将軍の御命を守るべく、姿の見えない呪咀災気の祟をさえ調伏させる御祈を勤めております。まして姿形を現わした敵を滅すのはけだし当然のことであります。

まず将軍の賞詞だが、こんなことを実朝が本当にいったかどうかは疑問であり、全部が『吾妻鏡』編纂者の脚色ではないにしても、むしろ取次ぎ役の義時自身のことばだった可能性が大きいように思われる。それはともかく、「僧徒として戦場に赴く」ことが何故、「忠節の至り」と認められたのだろうか。

ごく常識的に解釈すれば、「女ながら、子供ながら、老人ながら……」と同じように、戦う義務のないもの、戦う能力をもたないもの、それがあえて戦場に出たことへの賞讃と解されようが、弁覚はもと俗名大方余一、下総大方郷を本貫とする武士で、たとえ出家入道はしていても、戦士としての能力は十分にある。もちろん僧だから、武士のように戦場に出なければならぬ義務はない、なのに……という要素はあるだろう。しかし私にはそれだけではなく、むしろ「戦う資格のないもの」「戦ってはならないもの」という社会的な規範を破ってまで戦ったものへの賞讃が表現されて

いるように思われる。

このことは弁覚の側には、一層明確な自覚があるのは当然である。だからこそ「御敵」を「呪咀災気」の「現形」したもの、という自己弁護が必要であったのである。

和田合戦から四年後の建保五年(一二一七)五月、鎌倉寿福寺の長老荘厳房行勇がしばしば他人の所領相論に口を出すようなことがあった。この寺は政子の発願で栄西を開山として創建された寺で、行勇は将軍家の帰依をかさにきて、顔をきかせることが多かったのであるが、腹にすえかねた実朝は、怒ってこういったという。

自分は仏教には深く帰依しているが、行勇が政道にしきりに口を出すのは、全く僧徒の「行儀」に反する行為である。こんなことはやめて、仏法の修行に専念すべきであろう。[15]

『吾妻鏡』には、泣く泣く寺に帰って門を閉してしまった行勇を慰めるべく、翌日実朝が寺に出向いて御機嫌を直させたという後日談までのっているが、もし「僧徒の行儀」をいうなら、五戒の筆頭たる殺生戒侵犯の危険の大きい「戦場におもむく」ことこそ、裁判への口出しなどよりはるかに

重大な「行儀」違犯といわなければならない。にもかかわらず、一方は「忠節の至り」として恩賞を授与され、一方は強く叱責される。ことに一貫性のないことはいうまでもない。だがこの矛盾を、俗権力者の御都合主義、自己中心主義として見逃すことはできないように私には思える。何故なら、名分上も実体的にも、武力こそ最高最大の権力基盤である幕府にとって、「戦場におもむく」ことは、いかなる社会的「行儀」にも優越する価値をもつものであったからである。

鎌倉・室町とつづく武家の幕府、その強力な庇護にたよらなければ、到底維持することのできない寺院経済、そうした政治的・経済的圧力が、次第に僧の「行儀」を圧服し、俗とかわらぬ忠節を当然のように求めていく。そのことは当然としても、僧の「行儀」をかえたのは、すべて外からの力ばかりではなかった。

五

いうまでもないことだが、国法のもとに厳重に区分されていた聖と俗との間の境界は、私度私寺

の増加、寺領庄園の簇生など、人・もの双方の面から相互に交錯し曖昧な部分が大きくなったとはいえ、中世においても社会的にはなお重い意味をもちつづけたことは確かである。

一つの例として、家領（人物）・寺領（僧物）の相続についての、二通の譲状をあげてみよう。

(A)譲与　生黒丸分
右、薩摩国山門院西方内三ケ村、譲与するところなり、ただし僧になすべきの間、けさころもの料足として、はからいあつるところなり、もし弓矢をとり、在家のふるまいあらん時は、惣領生若知行すべきなり。[16]

(B)譲与　紫福郷高木寺毗沙門堂別当職の事合五段、光信房所
右、件ゆつり状のむねは、れんしか子ともあまたありといゑとも、そく人たるうゑ、ほうこうしんにてあるあいた、ゆつらす候[17]

(A)は応安七年（一三七四）の島津伊久、(B)は元亨四年（一三二四）の尼蓮信のそれぞれ譲状である。(A)

では、やがて成人すれば出家する子に対する譲与財産は、「袈裟衣の料足」、つまり僧侶としての資粮のためという限定つきの譲与であって、もし「弓矢をとり在家の振舞」、即ち僧の「行儀」に反する行為あるときは、譲与は取り消されて惣領に悔返される旨が明記されている。一方(B)では、別当職に附随する田地の相続資格をもつ者は、出家した光信房のみで、俗人として主人をもつ他の子供たちの相続権を否定している。

つまりこの聖俗二通の譲状は、僧物と人物との境界がきわめて曖昧になったこの時代になっても、なお「弓矢をとり、在家のふるまい」ある者、「俗人」として主に「奉公」する者を、僧物知行の無資格者（非器）とする社会的な規範が存在していたことを物語るものといえるだろう。このような社会通念が、俗に対する「忠節」によって、「恩賞」を望むというような思想とは全く異質のものであることはいうまでもない。逆にいえば、俗と聖との間に、ものを媒介とした人間関係、即ち俗と俗との間の主従関係と、実質的にも観念的にもほぼ同じ関係が社会的に成立するためには、右に述べたような人物と僧物との間の境界の消滅という条件が必要であるといえよう。

これは「仏物・僧物・人物」（本書所収）で既に述べたことであって、詳説はさけるが、日本の中世には「もの」を大きく仏・神物と人物に、さらに仏物の中を、仏物・法物・僧物のいわゆる三宝

物に分割する境界が存在していた。生身の僧侶が、寺塔の維持、法会の勤行などに充てるべき資である仏物・法物を私用すれば、互用の罪とよばれる大罪で律せられた時代があった。僧物を、日用の資を弁ずるためのわずかな動産に限定する観念が教団の内外に存在していた時代、そんな時代に、俗からの恩賞をあてにした奉公忠節がつくされるはずはなかったのである。

しかし互用の罪はいつしかその名すら呼ばれなくなり、仏物はあげて師弟相伝の僧物にかわり、しかも実体的には人物と何ら撰ぶところのないものと化してしまう。師は自己に随順し、奉公する弟子にのみ僧物を譲り与え、自己の意志に背くものには、あたかも俗における「主従敵対」と同じ「師弟敵対」の名をきせて、一旦譲与したものの悔返しをさえ躊躇しなくなった。ある場合には、聖界内部において、俗界よりティピカルな、ものを媒介とする主人被官関係の成立を見出し得るようになるのである。

「出家」としての僧侶は、本来、一切の世俗の経済や秩序との絶縁を、その原点としていた。もちろんそれを現世において実現することは、物質的にも精神的にも困難であり、日本の仏教史上そのようなことが現実化した時代はない。しかしあるいは出陣し、あるいは兵粮を運び、ただ恩賞にあずかることを願う僧侶の輩出は、やはり異様なことといわなければならないだろう。それは平安

時代、天下三不如意といわれた南都北嶺の僧兵悪僧たちともちがう。かつての悪僧たちには、少くとも仏敵降伏、仏法護持というスローガンが常に掲げられていた。それに反して、室町時代には、祈禱という彼らの独自の「芸能」はもとより、武力・経済力を駆使して世俗権力への奉公忠節にはげみ、恩賞を追い求めるようになる。そしてそれは単なる精神的な堕落や、世俗からの強制に原因するのではなく、僧物と人物との間にひかれていた境界の消滅に大きくかかわっていたのである。

(1) 和辻哲郎『日本倫理思想史』(上)(岩波書店)。
(2) 家永三郎『日本道徳思想史』(岩波書店)。
(3) 佐藤進一「時代と人物・中世」(『日本人物史大系』第二巻、朝倉書店、所収)。
(4) 石井進「主従の関係」(『講座　日本思想』第三巻、東京大学出版会、所収)。
(5) もっとも富田正弘氏は「中世東寺の祈禱文書について」(『古文書研究』十一号)の中で、室町時代初期において「祈禱は単なる神頼みではなく、軍事的な勢力範囲の誇示であり、祈禱状は一種の軍勢催促状又は禁制であった」ことを指摘しており、こうした奉書自身のもつ軍事的政治的意味も無視す

ることはできない。
(6) 大日本古文書『東寺文書之四』、第二六号文書(五六二ページ)。
(7) 大日本古文書『醍醐寺文書之六』、第一二五八号文書。
(8) 日本思想大系『中世政治社会思想』(下)(岩波書店)、一五五ページ。
(9) 大橋俊雄『時宗の成立と展開』(吉川弘文館)、一九〇ページ。
(10) 同前、一九二～三ページ、「京都長楽寺文書」。
(11) 大日本史料第六編之二一、三九八ページ、「曼殊院文書」。
(12) 大日本史料第六編之十五、二四三ページ、「大山寺文書」。
(13) 『箕面市史』史料編一(勝尾寺文書)、第五四七号文書。
(14) 『吾妻鏡』、建保元年五月十日条。
(15) 同前、建保五年五月十二日条。
(16) 大日本古文書『島津家文書之一』、第六一三号文書。
(17) 大日本古文書『三浦家・熊谷家・平賀家文書』、(三浦家)第三九号文書。

仏物・僧物・人物

一　はじめに

日本の法と制度の歴史について果された中田薫氏の業績の偉大さを疑うものがあるはずもないが、私など讃歎というよりむしろ不思議でたまらないのは、恐らく筆のすさびにものされたとおぼしい短編群の抜群の高質さである。たとえば、大正元年、『法学協会雑誌』に一挙に掲載された「鎌倉室町両幕府の官制に就て[1]」の七論文など、到底明治の終る年の作品とは信じられない。

ところで大正九年、今度は『国家学会雑誌』に書きおろされた「古法制雑筆[2]」六編のうちに、「本

尊の権利能力」という題名からして甚だ魅惑的な作品がある。ローマ法以来の西欧の法制とわが古法を比較しつつ論を展開する氏の常套の手法をこの論文もとるが、いま日本法についてのみその趣旨を要約すれば、およそ次のようなことである。

奈良時代以来、わが国の寺院は法的に独立の人格をもち、それは中世でもかわることはなかった。したがって中世の寺院に田地を寄進し、あるいは売却するものは、当然に某寺、某院、某坊をその相手方とした。ところが「留意すべきことは、此一般的思想の傍に稀に、本尊に対して寄進を為すのであると云ふ、極めて素朴的な考が中世の史料に現はれて居たことである。……而して此思想は世俗的には徳川時代を通じて、現代迄依然存続して居ると云つてもよからう[3]」

要すれば中世においても「稀に」は田地に対して権利能力をもち得る「本尊」が存在するが、それは寺院が人格をもつ以前の「素朴的な考」の残滓であったと氏はいわれる。そして本尊の権利能力に帰属した、いいかえれば「本尊のもの」となった田地は、「寺院のもの」とどう違うのか、「本

尊」はこの田地にどんな権利能力を発揮するのか、それらは香り高き小品の余韻でもあるかのように、氏は一言の説明も加えられはしなかった。

ところで氏は、「本尊」への寄進状として五通の文書を引用する。たとえば「右件の田地は、海喜買得知行の私領なり、しかるに依り、当寺本尊へ永代寄進し奉る」のごときものだが、うち四通までが同じ観心寺の文書である点が少し気になるところであろう。そこで『観心寺文書』をめくってみると、めったにお目にかかれない「本尊寄進状」が、しかも室町後期にここに集中しているわけを思わせる文書を見出した。

即ち永享三年(一四三一)二月、閼伽井坊以下同寺の「満山衆徒」らは衆議の結果、これまで諸院諸坊が或は「先師相伝」として、或は「買得質物」として各自知行してきた向山一帯を、凡て「本尊観音の領」に返し、「寺家」の管領下におくことをきめた[4]。

具体的な契機は明らかではないが、すべてこれ以後に属する「本尊寄進状」もこの「衆議」と同じく、「本尊」即ち観心寺「寺家」を興立するために、院や坊ではない「本尊」への寄進がなされたことは明らかであろう。つまり田地を「相伝」したり「買得」したりすることのできる権利能力者たる院・坊・僧個人、これらと対立する人格たる「寺家」こそが「本尊」の具体像であった。し

かしこれをもって「本尊寄進」を「素朴的な考」とする中田説が価値を失ったわけでは決してない。本尊、即ち仏が田地をもつことができる、現世の財の中に「仏のもの」が存在するという観念、これはあくまでも古い「素朴な考」に由来し、これが中世にまで連続したが故に、「僧のもの」（各院、坊、僧らのもの）との対立の場で、「本尊のもの」を再現することができたのである。

「本尊の権利能力」が書かれてから半世紀をはるかにこえた昭和五三年、網野善彦氏の『無縁・公界・楽』が刊行された[5]。いまさらこの書について云々するのが気恥かしいほど、同書をめぐる論議は喧しく、また同書を一貫する壮大なモチーフについて発言する能力はまるでないが、「エンガチョ」以下二十余の各章が、おもむきは全くちがっても、質的には中田に比肩できるほど興味ぶかい短編群として私には読める。

その一つ「寺社と『不入』」は、寺社領における「不入」が単なる大土地所有者としての排他的な特権ではなくて、そこに「無縁」の原理の強い作用をみるべきであることを論じられた一章である。その中で氏は、延応二年（一二四〇）三月、一段の田地を東大寺大仏殿の灯油料田に寄進した一女性が、寄進に際して「本証文」（自分が正当な権利者であることを証明するための文書）を、仏前で「焼失」した事実をあげ、「田畠等の売買、寄進のさいには手継券文を買主、被寄進者に渡すのがふつ

うであるが、姉子はここでそれを敢て焼くことによって、逆に、この田地が世俗と完全に縁の切れた『無縁』の地であることを明らかにしたのであった」といわれる。寄進は、「人のもの」を「仏のもの」や「神のもの」にかえる法的な行為であるが、そのとき売買の場合と同じ程度で本券の副進が一般に行われたかどうか、やや疑問の余地があるが、それはともかく、寄進者による本券の焼却が、寄進地を何者からか「無縁」化する目的をもっていたことは疑いもない。問題はそれが網野氏のいわれるように「世俗」とのみ限定できるかどうかにある。単純に考えても、被寄進者（東大寺）側に渡さるべき本券を焼くことは、さしあたり「世俗」（たとえば寄進者の一族・子孫）との「有縁」をたちきることに意味をもたないように思われる。

このときから十五年ほどたった建長六年（一二五四）十月、同じ東大寺御灯油田にこれも一段の田地を寄進した男がいたが、彼もまた「本券」を焼きその理由を次のようにいう。

> すべからく本券を相副ふべしといへども、人用を恐れて焼失せしめ畢ぬ[6]。

大仏殿の灯油料田、まがいなき「仏物」として寄進したはずの土地が、本券がある故に、かえって

「人用」に供されること、寄進者はそれを恐れた。この場合「人」とは、同年十一月同じ充先の一寄進状に[7]「さらに人の妨げあるべからず」という「人」と同じく、寄進者の俗縁につながる俗人ではなくて、東大寺内の僧侶を意味したことは疑いない。「人のもの」を寄進によって「仏のもの」にかえることを願った寄進者は、それが「僧のもの」となる危険がきわめて大きいことを知っており、この地を仏とのみ結縁させるために、本券は焼いておかねばならなかったのである。

中田・網野両氏の研究をはじめにあげつらったのは、「本尊寄進」「本券焼失」という特殊な寄進の形態を通じて、両者ともに「仏物」と「人物」の関係をとらえようとした興味ぶかい論文であり、そしてもしこれに「僧物」という観点を加えるならば、わが国中世の「もの」の相互関係についての一つの視角をうきぼり出来ると考えたからにほかならない。

二　互用の罪

細かい中味はいうまでもなく、そもそもそのような名のものがあるのかないのか、当時の人々にとってさえ定かでなく、それだけにかえって逆に、強烈な威嚇力や規範性を具備する場合が多い、

そのように定義づけられるであろうわが国中世法、その一つに、いわゆる「互用の罪」がある。「誤用」「虚用」とも書かれ、ときには「自用」「私用」「他用」などと表現されることもあるこの法は、内教の「三宝物互用」に由来し、その内容を変えて、聖俗何れにも効力をもった中世法であった。

後に述べるように、古くは三宝物、即ち仏物・法物・僧物三者の区分は、その用益目的にしたがって可視的に截然と行われており、互用とはこの区分の無視であるが、仏が僧物を横取りするはずもなく、戒めらるべきは仏物・法物を「自用」する僧侶であることはいうまでもない。さらには三宝物を盗み欺いて「盗用」する俗人の罪ぶかさはたとえようもなかった。平安のはじめ貞観十三年(八七一)の安祥寺資財帳はいくつかの経典をひいて「互用の罪」の深重を論じ、たとえば「この罪は八万四千の父母らを殺すに等しく」「四重五逆は救えてもこの罪は救えない」などという。[8]

たしかに平安から鎌倉初期にかけて成立したいくつかの説話集や往生伝などを読むと、いかなる善根もいかなる修法も、ついに救うことのできない無限のつみ人としてあらわれるのが、この罪を犯す聖俗であり、それはそれらの舞台に登場し、仏縁によって救済される諸々の犯罪の中では、数少い例外であった。大安寺別当の娘のもとに通う男が、この家中凡て「銅ノ湯」をのみ苦しむさまを夢にみて、「寺ノ別当ナル ハ寺ノ物ヲ心ニ任セテ仕フ、寺ノ物ヲ食ニコソハ有ラメ、其レガ此ク

ハ見ユル也」と女を捨て、自らは「仏物ナドハ欺用スル事」なき道心者となった話、信者の捧げた布施＝仏物を「私用」したが故に、死後地獄にもおちず俗界にあって責苦に遇う東大寺の僧侶たちの話等々、もっぱら仏物互用の地獄絵をあつめた『今昔物語集』巻十九、寺よりの借銭不返済の罪を多くのせる同書巻廿など、その例はきわめて多い。しかもこの罪は、「我が父は仏師にして、ただ仏の物を用ゐき、我存生の時、仏の物をもて衣食に充てけり、故に死してこの地獄に堕ち、忍びがたき苦びを受けたり」[9]というところをみれば、犯意の有無にかかわりなくその身にふりかかる罪であった。

ところでこの「互用の罪」には

(一)僧による仏物法物の私用（寺院内部での規範）

(二)俗人による三宝物の盗用（聖俗間にまたがる規範）

の二つの側面があることは、以上の説明でも充分明らかであろう。そしてこの両面がそれぞれ中世法としての展開をとげていくが、法理の淵源はあくまで(一)であったことはいうまでもなく、天平宝字八年（七六四）十一月、諸国々分寺造営についての太政官符が「年ごとに施し奉る三宝物等、必ず内教に依つて充て用ひよ」と命ずるように、内教に基く三宝物分配の内部規律は、国家の法によっ

て公認され、その一部として吸収されていた。生身の僧にとって、仏物法物の互用は経典にもとるばかりではなく、国法の処罰の対象ともなるべき規範であったのである。

であるとすれば、当然ながらそこには一つの条件が与えられていなければならない。それは仏・法・僧三物の具体的な区分である。前節で私は、中田氏が「本尊のもの」とみたもの、網野氏が寄進によって「無縁になったもの」としたもの、それらの検討を通じて中世的な「仏物」と「僧物」の対立について述べた。しかしそれらは凡て田地であって、具体的にはそこからの収益の用途をめぐる配分であっても、根底たる「もの」はいつも不動産であった。しかしそれは、不動産が「僧物」の対象となり得た中世的様相の反映であって、「本来無一物」かつ「私に園宅財物を畜へ、及び興販出息（こうへんしゅっそく）（売買貸借）することを得じ」（僧尼令）と、仏法王法の何れにもふれる時代のことではなかった。本来三宝物の区分は、専ら日常的な動産について行われていたはずである。

奈良時代、朝集使に付して太政官に送られた大寺院の資財帳は、三綱・国師・国司・衆僧・檀越らが一々実物を点検して「寺の縁起から、寺の敷地建物・仏像・経典・仏具・道具・雑具・稲穀米銭の財物・寺領・住僧・奴婢の数に至るまで」を列挙し、そのうち「道具財物はその使用目的を決定して、仏物・法物・僧物・通物に大別して記してある」[10]ものであった。試みに天平十九年（七四

七）の法隆寺の資財帳の中から、もっとも単純な型のものをひろってみると、八口の「白銅鈚」は「仏分三口、薬師仏分壱口、聖僧分弐口、通分弐口」に、六口の「白銅鉗」が「仏分弐口、聖僧分弐口、通分弐口」に分類されていたごとくである。[11] また平安時代に入って貞観十五年（八七三）の広隆寺の資財帳では、凡ての財物を「仏物章・法物章・常住僧物章・通物章」に分けて記載するが、[12] ここでは既に敷地・金堂が仏物に、講法堂は法物に、食堂・僧房は僧物に、宝蔵・政所庁屋等が通物に分別されている点が注目されるが、その他の細々とした動産類がそれぞれに所属する点は、他の場合と変りはない。

一体こうした分別が、何を基準として行われるのか、寺院制度や教理に無知の私にはさっぱりわからないが、抽象的にいえばその物に固有の用益目的に従って分けられていたことは間違いないだろう。同じ鋺であっても仏餉のためのものは仏物であり、法会のそれは法物であり、僧が常用するそれは僧物である。鎌倉時代のことであるが、建保二年（一二一四）十月、勝尾寺の「観世音御宝前」に「温室湯釜料」として「鎰盧鍋」一口を寄進した寄進状には、門徒・親類・房主らの「私用」を禁じる旨を書き副え、この鍋が仏用に供さるべきことを寄進者の意志として明示されているのも同じような仏物観念の表現であろう。[13]

こうした「もの」の所属のあり方を前提として成立した「互用の罪」は、「仏」の前では「人」であり、「人」に対しては「仏」の顔をもつ「僧」を結節点として、その中味をかえつつ中世法としての効力をもちつづけていく。ここで、俗に対するこの法の作用について少しふれておこう。

一つは世俗からなされる「仏物」への侵害に対してである。たとえば天喜元年（一〇五三）七月、東大寺領茜部庄住人の解は「王法仏法相雙」び、「もし仏法なくば何ぞ王法あらんか、もし王法なくばあに仏法あらんや」と論じた後、近代国司による「寺院庄田」の収公、「官物租税」の徴集などを「仏物・僧物の虚用」と非難する。[14]「仏物・僧物」と「人物」の別を守り、互用の罪をおかさぬことこそ、王法仏法を「車の二輪、鳥の二翼」のごとくたらしめる、というのである。また文永五年（一二六八）、駿河実相寺の衆徒が北条氏に充てた五一ヶ条の訴状の一項目は「仏物私用の過は婆羅夷罪の基なり、しかるに外は堂舎のためと号し、内に鎌倉に召さるるの条、不法の至、中て余りあり」というもので、祈禱用途の割取りをする北条氏の行為を「仏物私用の過」ときめつける。[15] しかも文永二年後嵯峨上皇の院宣が、山城海印寺領に対する官私の侵害を「仏地の物を以つて他用するは、戒律の禁ずるところ、格条の誡むるところなり」[16]というように、「互用の罪」は「仏物」防衛のための実効力ある法理であった。

いま一つ注目される点は、庄園領主としての寺院が、その年貢等の徴集のための具にこの法を用いているということであろう。たとえば「上田」において「中田地子」しか進納しないのは「三宝物を犯すの罪」と難じ、(7) 検注の不実施、年貢対捍の地頭を「仏物虚用の罪」と訴える、(8) などの例は数多く見出せるのである。

このように、「仏物」「僧物」あるいは「神物」と、「人物」との間の相克関係は、中世社会の一つの軸として存在しつづけるが、その問題に立ち入るまえに、中世の「仏物」「僧物」の実像を今少し鮮明にしておかねばなるまい。

三　中世の「僧物」

近世初頭の笑話集『醒睡笑』には、「芋掘僧とは、いかなる因縁ありていふことばぞや」と題して、ひどい話を載せている（角川文庫本、上巻、三〇ページ）。

たとへばいづれの仏地にても、一寺一院と相続するほどの所には、或いは山林、或いは田村、

分々に似合の資糧あり、……末世のこの作法悉背之、法器をば更にえらばず、唯わが姪わが従子などいって、その類親を尋ねいだし、寺院を他人に誤りても不譲を法とする儘、山の芋はつるをただしてこそ掘るなれば、芋掘僧といふならん。

ここには「仏物」も「法物」もさらになく、あるものは「僧物」だけ、それも名はともかく中味はすっかり「人物」に同化してしまっている。何よりも「互用の罪」を怖れなければならなかった出発点から、ここにいきつくまでは、「僧物」の長い歴史があったことはいうまでもない。それを「僧物」の相伝の仕方とその中味、この二面から考えてみよう。

「寺院を他人に誤りても不譲を法とする」に至るまでには、二つの段階があった。第一は、法流の相承と密着した「もの」における師資相承、師のものは弟子が相伝するという社会通念の成立であり、第二はその継承者として僧としての器量よりも血縁が重視される、いわゆる真弟相続の一般化である。

俗の親が子に自らもつ「人物」を譲与できる（このこともそれ自体超歴史的通念ではないが）と全く同様に、師が「僧物」を弟子に譲るのが当然とする観念が、何時のころから聖俗両界に受用されたの

かは明らかでないが、少くも「法家の習、師長の物を弟子の請次ぐこと、田舎・洛陽の定法なり」(19)といわれた平安末には、その定着はほぼ確実であると思われる。これを裏づける傍証は、僧侶の売券に加えられる弟子僧の連署が、この頃から一般化してくる事実が挙げられる。たとえば、治承三年（一一七九）三月、家地・房屋を沽却した僧の売券には、「随ひて又、弟子僧良詮の署判明白なり」と記したうえ、その署判が加えられている。(20) 世俗において子が親の売券に連署すると全く同様に、このことは弟子が師の財産に対して得分親（相続期待権者、従って売券への署判はその放棄を意味する）であることを示し、それが買手を含めた社会一般に認知された慣習であることを物語っている。

もっともほぼ同じ頃の法書『裁判至要抄』が、未処分（被相続人が譲状を書かずに死亡）の「僧尼遺財」について、「たとひ弟子ありといへども、その分に預るべからず、これ弟子は得分親に非ざるの故なり」とするなど、なお旧来の法観念との対立がのこっていたことも確かだが、それも鎌倉中頃までには消滅し、「僧物」についての師資相承が、当り前のこととして社会に固定するに至る。

師資相承の中で、血縁者とくに実子たる真弟相続が有力化する契機や時期についても、はっきりしたことはわかっていない。しかし「真弟子ありといへども、これを譲るべからず」(21)とか、「ここに真弟子その譲を得らるといへども、且は濫僧の譲を用ひらるべからざるの由、御式目に載せらる

るの間」(22)など、真弟相続をチェックしようとする動きが鎌倉中期以後の史料に頻出しはじめるのは、少くも事実としてそれが相当のひろがりをもちはじめたのがこの頃であることを示している。

次に相伝される「僧物」の内容の変化であるが、「私に園宅財物を蓄へ」（「僧尼令」）ることを禁ぜられていた僧尼が、わずかな「仏具・衣鉢の類」から、やがて広大な所領所職を含む「僧物」を私有するに至る過程の中で、ここではただ一つのことを指摘しておこう。それは寄進地の「僧物」化についてである。さきに網野氏の説に関連して、寄進者が「人用」を恐れて本券を焼いた例をあげたが、それは一般に寄進地が、寄進者の意志とかかわりなく、寄進の仲介者や寺家内部の時の有勢者の「僧物」化することが、むしろ普通であったからにほかならない。

貞応元年（一二二二）四月、源雅信からの蒲原庄領家職の寄進をうけた石清水八幡宮別当幸清は、

そもそも別当たるの輩寺務の時寄進の地、門跡相伝すべきの由、宣旨を申し請ふは宮寺の故実なり、いはんや当庄に於ては、その由すでに寄進状に載せられ畢ぬ、何の正権別当といへども、幸清の譲を得ざるの輩、競望をなすべからず。(23)

という。また嘉吉三年(一四四三)三月の薬師寺別当隆雅の申状には、

凡そ寺領の事、その寺に寄附せらるるといへども、或は寺門知行、或は別当知行の事、当寺に限らざるの条、他寺宗の傍例勝計すべからず。[24]

と記す。

中世人にとって、日本の国土の総体がもともとすべて「人物」であり、「仏物」「神物」はその後何らかの機縁でその中に発生してきたとみるか、全く逆に「仏物」「神物」ならざるところなきところに「人物」が蚕食し拡大してきたとみるか、両様の考え方が存在したように思われるが、前者の立場からすれば、寄進は「仏物」「神物」をそもそも発生させるもっとも重要な行為である。この寄進が「人物」を「仏物」に変えるのではなく、「僧物」を生み出す機縁に変ってしまっている事実は、中世「僧物」の内容を端的に物語るものといえるであろう。

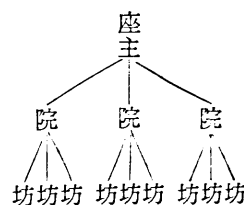
ところで「僧物」の中味と伝来の仕方がこのように変化すれば、その場に生育しているであろう人と「もの」相互の間の関係、あるいは「もの」を介しての人と人との間の関係がどのようなもの

であったのか、当然ながらそれはきわめて興味ぶかい研究対象である。

かの徳善法師の坊舎等相続の上は、行善法師の事は、行樹院の被官たるべく候なり、よつて状件のごとし

寛正五年十一月廿七日　　弘鎮(花押)

この文書は「醍醐寺文書」中の一通[25]であるが、端裏書に「行善の主、大弐大僧都の放状」とあることによってその文意は明確である。即ち、僧行善が、徳善法師の跡をついでその坊(徳善坊)を相続する。ところが徳善坊の坊主たるには、上醍醐行樹院を主と仰ぎその被官たることが必要条件である。したがって行善の現主人大弐大僧都弘鎮は、行善との主従関係を断絶し、彼が行樹院被官たることを認知する。いいかえれば主従関係の断絶証明書たる右の文書を、新主人たる行樹院に提出し、同時に「自今以後は行樹院の御坊人として奉公すべく候」という請文と併せて、かれ行善はようやく徳善坊の新坊主となることができたのである。

詳しいことは一切省略しなければならないが、室町中期における真言宗寺院醍醐寺には、図のご

ときヒエラルヒーが成立し、その間には右の一例が示すように、「僧物」を媒介とした古典的な「御恩と奉公」の関係が存在していた。ここでの主軸は、Aなる坊がBなる院の「被官」であることであり、A坊の坊主aとB院の院主bとの関係は、それに従属するものであった。

このような僧と僧との間の主従制は、黒田俊雄氏が、正和三年（一三一四）の史料から延暦寺の門跡と門徒の間に「門主との個人的な絆に結ばれた服属ではなく、門跡という門閥的権威自体に依拠した被官関係」[26]として抽出されたものの系譜をひき、それが「権威」を媒介とした「恩顧」から、坊そのものの従属という「もの」の関係に行きついた形態であるといえるだろう。

もしこれに類似した関係を俗界に探すとすれば、たとえばC家を相続するcと、その主家たるD家のdとの関係に相似しようが、少くも中世においては、たとえどれほど双務契約的側面を重視してみても、武士や貴族のそれのなかに、このようにドライな型の「主従制」を見出すことはかなり困難なのではあるまいか。かつての主従論争が展望をのこさぬままに終ってしまった原因の一つは、その対象を武士に限定し、或は少くともその典型を武士のみに求め、他はせいぜいその投影にすぎ

ないとアプリオリに前提してしまったことにあると思われる。

僧侶の「御恩」と「奉公」については、彼らの間だけではなく、俗界に対するそれ、たとえば将軍に対する僧の「忠節」とは、当時においてどのように考えられていたか、などという問題も当然論ずる必要もあるが、ここでは凡て省略せざるを得ない（「僧の忠節」の章を参照）。

四　「人物」との相克

叙上のように、かつての三宝物は実質上ほとんど僧物化されつつあったとはいえ、観念上の「仏物」までが死滅したわけではもちろんない。後述するように「僧物」から「仏物」への復帰が、何らかの契機で提唱され強制される。と同時に、外界に対して強調される「互用の罪」や「仏物」尊重の声はますます大きくなる。「僧物」が「人物」と均質化すればするほど、「仏物」観念の強調がより必要となるのはむしろ当然であった。このことは「神物」についてもほぼ同じことがいえる。このような意味における「仏物」「神物」、そして「人物」、これが中世における一つの見方からした「もの」の界ということができるだろう。[27]

この三者がそれぞれに安定的に帰属しているとき、そこに問題はない。問題はこれらの三者に「もの」が移動するとき、あるいはその後におきる。売買や譲与は相互の、寄進は「人物」から「仏物」「神物」への、また俗権力による犯罪跡の没収は逆に「仏物」「神物」から「人物」への、それぞれ移動の原因となるだろう。

ところで中世では、一般に「もの」がその所属を変えると、その後その「もの」に対して、一つは今の所属に留めようとする力、そして今一つはもとの所属に復帰しようとする力、この正反対の二つの力が働きはじめる。そしてこの力は、同じ界内における「もの」の移動についても常に作用するが、注意しなければならないのは、異った界に「もの」が移ったとき、そこにはより強い力が働くと考えられる点であろう。

まずこの場合、移動が行われるそもそものとき、より強い抵抗が生ずる。たとえば私的な寄進行為に対する公武両政権の規制は、寄進によって実質は「俗物」であっても、名目上は「仏物」となした「もの」は、容易には再び「人物」に帰らないことが自明であるからである。たとえば建暦二年（一二一二）三月の新制の一ケ条では、国司が国衙領を神仏に寄進することを禁止し、とくにその寄進状に「あまつさへ永代免許の字を載」せるために、後任国司の取戻しを不可能にすることを戒めるが、後述のように「永代」の字の有無にかかわらず、「仏物」「神物」への寄進は、俗界への流出とは質を異にする移動であった。また武士や貴族の家領の譲与にあたって、既に出家した、あるいは出家することが予定されている子供への譲与に、きわめて慎重な考慮がはらわれているのもその一つであろう。

出家といえば、出家は人間の「人物」から「仏物」への転移とみることができる。少くともその人間に対して何らかの意味で支配力を行使している権力者からみれば、己の許諾を得ない出家は、「私寄進」と同じく、容易に取り戻すことのできない異界への勝手な逸出とみるのは当然であろう。鎌倉幕府が法的にも実体的にも、御家人の「自由出家」を厳しく戒めたことは、この観点からも理解できる。また逆に還俗は、「仏物」から「人物」への復帰であるが、二条河原の落書が還俗と自由出家をならべて嘲ったように、勝手な「還俗人」は無頼の徒と同一視された。「もの」の境界を自由に行き来すること、それは一つの「異常な行為」として認識されていたように思われる。

界を越えて「もの」が移動したとき、もとの界に復帰しようとする力（次節で述べる）に抗して、新しい界にひきとどめようとする力のうちで、史料的にもっとも明確に認められるのが、「人物」から「仏物」「神物」に移った「もの」を、再び「人物」に帰さないとする力であろう。いわゆる

中世の「大法」の一つとして、鎌倉から中世末まで、裁判をはじめ諸々の場面に登場して、「仏陀施入の地、悔返すべからず」「仏陀、人に帰らざるは大法歴然」「神明寄附のもの、悔返すべからず」などとよばれた慣習法がそれである。この法理については既に述べたことがあるので[23]詳しいことは省略するが、たとえば誤判・誤認によって没収された「人領」が、没収した権力によって「仏物」「神物」として寄進され、その後その誤判・誤認が明白になった場合ですら、当該地はこの法理によって一般には「仏物」「神物」のままとしてのこり、「人物」には帰らない。また同一の地を誤って、寄進と恩賞の両方の対象にしてしまった場合にも、戦功を第一とし恩賞地を尊重する武家法一般の原則に反してまで、寄進を優先させ「人物」にもどさない。

このようにこの法は、その効力の強さにおいて（被害者たる俗人側からの、この法理の存在自体についての非難攻撃は史料的には全く痕跡がない）、時間的永続性においても、中世法中でもめざましい存在であった。何故このような法理が鎌倉時代に出現し、以後根強く存続したのか。私は旧稿において、その理由をもっぱら「もの」の移動の仕方から説明しようとした。つまり寄進を含めた無償贈与、当時一般に「和与」とよばれた法的行為が、本主もしくはその子孫による悔返しに対して、法的に抵抗力の弱いものとなったが故に、その反作用として悔返しを許さない力が強まったと考えた。このこと自体は別に今でも誤りだとは思わないが、それだけでは寄進地という特殊性をよりよく説明することはできない。寄進が単なる和与ではなく、「人物」から「仏物」「神物」への界を越えた和与であることを見落していたからである。

五　「興立」と「顚倒」

話は大分古くなるが平安のはじめ延喜十六年（九一六）、調安宗なる者が五段の田地を仁和寺に寄進した。その寄進状で彼がいうには、この田はもと民部省や国郡の図帳に登録された仁和寺の寺領であったが、その後俗人の有に帰した。そこでこの田地を買得し、仁和寺に寄進する。「たとひ仏物といふといへども、私物をもつて買取り、安宗敬心をもつて入れ奉る。その功徳何ぞ空しからんや」[24]。即ち寄進者安宗の危惧するのは、本来の「仏物」を買取り、これを寄進によって再び「仏物」に帰しても、その功徳は空しくはないだろうか。今現にはたしかに「人物」ではあっても、もと「仏物」であれば……。

何故彼はこのような懸念を抱くのか。もともとの「仏物」たる田地は、彼の「功徳」によらずと

もいずれはまた「仏地」に帰る。それは少くとも、もともとの「人物」を「仏物」に移す寄進とは、差のある行為である。こうした一つの通念が、彼の「私物」を費やした折角の「敬心」に水をさしている、私はそう考える。

寺社領の回復を求める中世の訴訟文書の中には、当該地が「往古の寺領」であり、「元よりの神領」であるにもかかわらず、いま「中絶」して「人領」と化していることの不当を訴え、旧態に復帰することを求めるものが数多く見出される。もちろん、このような抽象的な論理のみでは、旧領回復の訴が成就するはずもないが、しかしそれを単なる文飾として見落すことはできない。

南北朝時代の末応安三年（一三七〇）、「宝荘厳院執務職および敷地、散在寺領」の返還についての東寺の申状はいう、「あまつさへかの敷地をもって一円人給に成さるるか。寺用の失墜、御願の凌遅、何事かこれにしかん。凡そ仏陀御施入の地、何篇をもつて悔変の御沙汰あるべきか、なかんづく、堂舎仏閣の跡、親しく人物になさるるの条、理あに然るべけんや[30]」

ここに論拠とされたのは、元徳二年（一三三〇）の勅施入をたてにとる「仏陀人に帰らざる大法」と、論所が寺の敷地であったことによる「堂舎仏閣」即ちまがうことなき「仏物」の跡は「人物」に変えることは許されないという論理である。そうしてこのような論理は、当然「もの」の所属を

「往古」のそれに返そうとする力にその根源をおいているのである。

ところで、文永元年[31]（一二六四）六月、興福寺の三面僧房に属する僧たちが、同寺別当に充てたとおぼしい訴状[32]は、この頃「もの」が「往古」のところに帰る実態についての興味ぶかい史料である。

この文書によると、建暦年間一人の比丘尼が相伝の田地六段余を作善の布施として、有名な解脱上人貞慶に寄進し（僧物）、その後上人はこれを経蔵用途（仏物）に充て、以後五十年余三面僧房領として無事知行してきた。ところが「爰に般若寺領興立と号し、この田かの領に入るべし」、即ち律宗復興の気運にのって、般若寺の旧領が「興立」され、この田もかの寺領として奪い去られるという事態が出現したのである。この田がどのような意味で旧般若寺領であったかはわからないが、ともかく五十余年の当知行も「興立の号」に敵し得ないのである。もちろん訴状を出すからには、その適用を免れるための言い分がないはずはない。かの寺領が「立針の地」をのこさず「皆悉興立」されるにしても、「興立」以後「人用」（僧物）に充てられる部分もあるはずである。とすれば「すでに仏物として年序を経」た当地は、「人用」を減じて「興立」から除外されて然るべきであろう。まして最初から除外地があるなら、この地もその中に入れて「顛倒」を免じて欲しい。

この愁訴の注目点は、それが単に「人用」に勝る「仏物」の論理や除外例の適用などを言い立て

るばかりで、「興立」そのものの可否については一言の論難も加えていない点であろう。このように、正当な手続を経て取得し、五十余年の「年序」(『御成敗式目』にいういわゆる「当知行年紀」は二十年)を経た地を、当知行者から奪い取り、そしてその事の是非については抗弁できない「興立」とは何であったのだろうか。

ところでごく最近、中世後期にみられる一種の徳政「地発」「地興」、即ち「ちおこし」を論じられた勝俣鎮夫氏は、本主の開墾(おこし)によって生命を与えられながら、売却質入れなどによって本主から分離され、「仮死状態」になっていた土地を、ふたたび本主に返還して、息をふきかえさせる(おこす)こと、これが「地おこし」の本質であるという、きわめて注目すべき見解を発表された。[3] 時代的にはかなり遡るが、先述の「興立」が、氏のいわれる「おこす」行為と同質のものであることは、ほぼ疑いないところであろう。まさしく、般若寺領としては「仮死状態」であった土地を、その所領としていきかえらせること、これが同寺領の「興立(おこし立てる)」であった。

ではこの地のように半世紀もの「仮死状態」を「おこし」うる力の根源は何だろうか。先述のように勝俣氏は、中世後期の「地発」についてはそれを、開墾者たる本主と土地の一体観であるといわれる。しかし中世の「おこす」行為のすべてを開墾とのみ結びつける必要はないように私には思

える。いいかえれば「仮死状態」は単に本主との分離というエレメントのみからもたらされるとも思えない。たとえば開墾者から何代経とうと、正当に相伝されるかぎり、その「家領」としては「仮死状態」になることはないし、ある所領が御家人の間を移転するかぎり「御家人領」としてそれは息づいている。はなはだ抽象的な表現しか出来ないが、ある「もの」がその本来の、それこそ「往古」に定められた用途に使用されているかぎり、その「もの」は生きつづけ、そこから離れたとき、それは「おこされる」対象となり得るのだと私は考える。「往古の用途」が千差万別であれば、「おこし」の具体像も種々あり得るが、その一つとして私が想定するもの、それがこれまで述べてきた「もの」の界であり、「おこし」はその「もの」の本来の界への復古である。

「興立」の対象となった旧般若寺領のうち、先掲史料の場合は経蔵用途という「仏物」として現に知行されてきたが、今は「人物」と化していたものがむしろ多かったであろうことは想像にかたくない。「仏物」から「人物」へと移転していた「もの」を、「往古」の所属にもどすこと、般若寺興立の力の源泉の一つはここにあったのではあるまいか。それだからこそ、この「興立」を免れんとする三面僧房の言い分に、この土地が今も「仏物」であることが強調され、「興立」以後「人用」に充てらるべき分があれば、この地の「興立」はあり得べからざるもの、とする論理がそこに生れ

てくるのである。

「興立」のアントニムには「顛倒」とか「倒失」などの語が用いられる。先掲史料にみられたように般若寺領として「興立」されれば、三面僧房領としては「顛倒」されたことになる。「もの」は一方の主観からみれば「興立」されていて、他方の主観からいえば「顛倒」状態にあることはいうまでもないが、少くも中世の前期ごろまでは、それを客観的に律すべき社会通念が存在し、それを権力の政策の中で実現しようとするとき、そこにいわゆる「天下一同の徳政」が行われたのである。

単に経済面にとどまることのない、総体的な政治改革としての鎌倉徳政については、不充分ながらその輪郭を画いたことがある。(3) 多くの側面をもつ徳政のうち、いわゆる旧領の本主返付を実施しようとする「徳政令」、それも京都朝廷のそれに限っていえば、外面的にはあくまで散佚した寺社領を復元して、仏神事興行に資するという外被をとっていた。しかし徳政令が真にその目的としたのは、俗人領であれ、また僧や神官の私領であれ、今は実体的には仏神事の興行に益することのない存在と化した所領を、真の仏神領に回帰させることにあった。

このことを本稿のことばで表現すれば次のようになろう。くり返し述べたように、この頃すでに「仏物」は変じて「僧物」と化していた。中には「人物」に変っていった部分も少くない。「僧物」

の所有者たちは、それを「仏物」と称して「人物」に対する優越を常に主張していた。内側では何の規範性も失った「互用の罪」も、外に対しては依然として有効に作用していた。この欺瞞的な二面性をむしろ逆手にとって利用したのが鎌倉の徳政であった。即ち誰も抗することのできない「仏物」回復のスローガンによって、実質的に「人物」と化していた「僧物」の「仏物」復帰、いいかえれば内なる「互用の罪」の復活こそ、その真のねらいであった。

六　おわりに

大小さまざまな私的所有、凡ゆる場面でそれに対立的に出現する公的所有、さらには公私何れともつかぬ団体的所有など、中世の「所有」のあり方については、実証的にも理論的にも、少からざる成果があげられてきたことは周知の通りである。ここで私が試みようとしたことは、これまでの論議だけでは何かおさまりの悪いテーマを、たとえば最後にふれた鎌倉の徳政の場合のように、より簡略に、そしてもしかしたら幾分なりとも正確に理解し表現する手だてとして、「仏のもの」「人のもの」といった「もの」の界を考えてみる必要がありはしないだろうか、ということであった。

しかしそれは文字どおりの試みだけに終ってしまった。たとえば本文中で何の説明もなく「仏物」としばしば連記した「神物」についても、最近の村井章介氏の論文「正和の神領興行法をめぐって[35]」などを参考にして、今少し具体的に述べるつもりが、それも果し得なかった。

　そこでこのような観点から、今後問題を少しずつでも進展させていくにはどうしたらよいか、その可能性みたいなものを少し述べてこの粗雑な文章を終りにしたい。

　その一つは、それぞれの「……のもの」の内容を具体的に追求し、それによってそれらの「界」がどこにあって、どれだけ実質的な「界」であったかを明らかにしなければならない。とくに問題が「人のもの」の中味であることはいうまでもなかろう。小論の叙述でもおわかりのように、「人のもの」は少くも中世の前期まで、常に他の「もの」の「のこりのもの」、いいかえればネガティヴな性格の「もの」としてしか現われていない。しかし中世もその後半期に入れば、「人のもの」もまたそれ自身の主張をもつ「もの」に変化するのではないかと思われる。「田舎の大法は、神社仏物をきらわす徳政にやふり侯[36]」と、東寺宝蔵造営米の納入を拒否したのは、文安三年（一四四六）の太良庄の百姓たちであったが、この頃からかつては「甲乙の人」（「甲乙人」の章を参照）にすぎなかった人々が、他と同じ次元で「人のもの」の所有者の中に加わってくる時代、その頃がその変り

目ではないか、そんなふうに私は予想している。「人のもの」がもしそのように変化すれば、黒田俊雄氏が「一向一揆の政治理念[37]」中で考察された「仏法領」のごとく、「仏物」や「神物」もその姿を変えていかざるを得ないであろう。

　第二は、通常史料的な表現としてはあらわれず、したがって現在の我々からは容易に認識することができないが、中世にはさらに多様な「もの」の界が存在したのではないか、その発見への模索が必要であろう。たとえば中世都市の「地」の所有者に女性が多いことはつとに指摘されている事実であるが、そのようなものに「女のもの」といった界を想定することができないだろうか。

　総じていえば、中世には現代とは勿論、古代とも近世ともちがう諸々の界があったことはたしかである。「もの」に限らず、人には広狭さまざまな地縁的な界もあれば、血縁的な「親類境界」もあり、さらには当然ながら中世独自の「行為」の界もあった。距離は長くとも、ずるずるべったりに界のないところ、すぐとなりにみえても界を異にするところ、その辺の区別をつけることがひとつ大事なことは、時代の界の論議に限らぬことはいうまでもなかった。

(1)　『法学協会雑誌』三〇巻一〇号。

(2)　『国家学会雑誌』三四巻七号。

(3)　引用は『法制史論集』第三巻（岩波書店）、一〇九一ページ以下による。

(4)　大日本古文書『観心寺文書』、第三二三号文書。

(5)　平凡社刊。

(6)　京都大学所蔵「東大寺文書」。

(7)　大日本古文書『東大寺文書之六』、第一八三号文書。

(8)　東寺所蔵「安祥寺伽藍縁起資財帳」。

(9)　「大日本国法華経験記」（日本思想大系『往生伝・法華験記』、二〇九ページ）。

(10)　竹内理三『寧楽遺文』下巻、解説。

(11)　「法隆寺伽藍縁起幷流記資財帳」（『寧楽遺文』中巻、三四八ページ）。

(12)　『続群書類従』第二七巻（上）。

(13)　『箕面市史』史料編一（勝尾寺文書）、第四七号文書。

(14)　「東大寺文書」四―一三。

(15)　駿河実相寺衆徒愁状（「駿河北山本門寺文書」）。

(16)　「東大寺続要録」諸院篇（『続々群書類従』第一一巻、所収）、所引。

(17)　大日本古文書『東大寺文書之七』、第三二〇号文書。

(18)　大日本古文書『高野山文書之二』、続宝簡集一八―第二六四号文書。

(19)　僧兼賢解（「長谷場文書」）。

(20)　僧良幸家地売券（京都大学所蔵「東大寺文書」）。

(21)　大日本古文書『石清水文書之六』、菊大路家文書―第三号文書。

(22)　注（15）参照。

(23)　『鎌倉遺文』第五巻、第二九五四号文書。

(24)　『建内記』五。

(25)　大日本古文書『醍醐寺文書之四』、第七二九号文書。

(26)　黒田俊雄「中世寺社勢力論」（『岩波講座　日本歴史』第六巻、所収）

(27)　これがたとえば、「公物」「私物」といった別の観点からの界とどうかかわるか、といった問題に今ふれる能力はない。

(28)　「仏陀施入之地不可悔返」（『日本中世法史論』東京大学出版会、所収）参照。

(29)　「仁和寺文書」。

(30) 大日本史料、第六編之三二、三七八ページ、「東寺百合文書」た。
(31) この年が、いわゆる「文永徳政」のはじめに当っていることは注意する必要があろう。
(32) 『春日大社文書』第三巻、第七一九号文書。
(33) 勝俣鎮夫「地発と徳政一揆」(『戦国法成立史論』東京大学出版会、所収)。
(34) 「中世の政治社会思想」(『岩波講座　日本歴史』第七巻、所収。のち『日本中世法史論』に収録)。
(35) 『歴史学研究』四五九号。
(36) 「東寺百合文書」ッ。
(37) 『日本中世の国家と宗教』(岩波書店)所収。

折中の法

両人ともに本主の売券を帯び、洛中「地」の領有を争う二人、甲は「往代の本券」を、乙は本主の「譲状」を手にして、自らもつ売券の正しさを証拠だてるという。調べると、双方の提出した売券に据えられた花押の形は異なり（どちらかは偽文書）、そのうえ何れも売主の自筆に非ず（筆跡による真偽の判定は不能）。「何れにつきて採用さるべきか」、困り果てた時の検非違使庁の官人たち、乙が支払った代金を甲に弁済させ、かわりにその「地」の領主は甲に認めることにした。[1]

鎌倉時代の末、元亨元年（一三二一）五月のこの判決、事実はどっちに利のある裁判だったか、ま

して今の我々にわかろうはずもないが何れの売券が真なのか、それとも甲乙ともに二重売りの被害者だったのか、きめかねるままに、双方の利害をたして二で割った判決だったことは間違いない。しかし彼ら官人たち、わからないから、仕方がないから、たして二で割ったとはまさかいえもしない。「執憲履縄、務めて折中に従へ」、これが律令政府の法曹家たる彼らの矜持をまもる、まこと字面も厳めしき口上書だった。

ところでこの文句の由来を尋ねると、それは遠く律にまで遡り、賊盗律謀反条の疏文にこの言葉を見出す。前後の文意きわめて難解で、疏全文の中に位置づけてこの句の意味を説明することは、私にはとても出来ぬ相談。そこで甲斐もない引用をやめ、「法文は務めて折中の義に従うように解釈しなければならないというこの疏文」[2]なる滝川政次郎氏の解釈をあげるにとどめる。

また「平安時代の代表的明法博士惟宗允亮がその著『政事要略』において述べているところによれば、執憲履縄、務従折中法とは、裁判官たるものは、あくまでも厳正な態度を持し、当事者のいずれにも公平な解決方法を探求すべきであるということである」[3]との利光三津夫氏の解説に導かれて、普段は使いも慣れぬ『政事要略』を私もくってみる。これまたとんとわからぬ文字についての漢籍の引用、これはあきらめも早く、適用の例をみる。

> 質に置く玉帯焼亡の間、すでにもって紛失す。爰に法家の判に云く、焼亡の間騒動もっとも盛ん。何ぞ非常の事をもって、尋常の法に准ぜんや。然らば則ち、持ち守らずして失ふところの帯と謂ふべからず。それ罪疑はしきは軽きに従へ。古今の通典、執憲履縄、務めて折中に従へ。これをもってこれを論ずるに、報償すべからずてへり。折中の義を顕はさんがために、勘答の文に載せり。[4]

火事場のどさくさに紛失の質草、かかる「非常の事」に「尋常の法」を用いるには及ばず、弁済の要はない。「執憲履縄、務従折中」とは、こんなときにこそ言挙ぐべしと允亮はいうのだろう。彼はまた

> 凡そ断罪の道、情を尋ぬるを本となす。犯過決し難きの色、疑罪として贖銅を徴す。争訟定め難きの類、折中に依り損益を均しくす。[5]

ともいう。わからぬときは双方一両損。律を引き令に拠るのを至上命令とし、それをなりわいの資とする法曹官人にとって、律にみえるこの八文字は、あるいは後光さす一句だったかも知れない。「尋常の法」の叶わぬとき、いいかえれば「非常の事」を予期した法の見当らぬとき、または言い募る訴論人のいい分に黒白の断を下せぬとき、彼らは「折中」と称える。それによって自分たちの器用を云々されることはない。何故なら、その一般的な答えは後にまわすとしても、少くも律令官人に限っていえば、「それが律にあること」によって、大いに力づけられたことは確かだ。

允亮より時代やや下って平安時代の末、同じく明法の家、坂上氏の法書『法曹至要抄』もこの語をひく。質物焼亡の事条に、

> 賊盗律謀反条の疏に云く、執憲履縄、務めて折中に従へ。
>
> これを案ずるに、質置の物焼亡す。いはゆる水火に損敗の色、備償すべからざるなり。また負ふところの物、弁補すべからず。然れば則ち彼是損なし。自ずから折中の法に叶ふ。強盗せらるるもまた同じ。

焼けてしまえば銭主は質草を返す要なく、置主は借金を返さずともよい。これこそ「折中の法」に叶うと自讃する。允亮も「至要抄」の筆者（明兼か明基）も符調を合わせて焼亡の質草の条に、本来の法の内容からはまるで縁もない賊盗律疏文をひくのは、何かいわくありげにも見えるが、「至要抄」を「要略」の模倣とみれば異とするに足りぬかも知れない。

> 僧尼の遺物、弟子伝領すべきの事
>
> （中略）
>
> これを案ずるに、遺財処分、俗人のために法を儲くといへども、僧尼のために制を立てず。ただ因准の文をもって折中の理を案ずべし。仮令（けりょう）僧尼身亡び遺物あり弟子あり。聖教、経論の類は相承護法の者、便に伝得すべし。自余の仏具、衣鉢の類は各状に随ひ均分すべし。これ則ち俗人の法に准じ……。

同じ書物、同じ折中でも、こちらの方がはるかに深刻、身にもつまされる。僧尼「遺物」の相続をどう処理するか、これはやがて僧尼「遺領」の伝来という中世相続法の、大テーマにつながる法的

発端であった。だが律令は当然ながらどこにも「僧尼のために制を立てず」。質屋の火事とはわけのちがうこの難問をどうしたらよいのか。「ただ因准の文をもって、折中の理を案ずべし」。俗人のための法に准ずるのを以て「折中」というを許されるとすれば、「諸寺諸社の別当神主、進止するところの寺社領を以て、或は門徒に分ち譲り、或は子孫に支配すること、先例傍例、耳に在り目に在り」といわれる俗法と同じ原理によって行われつつある現実に「折中」の名のもとに追随し容認するにすぎぬ。

とすれば「折中」はもはや無法、無判の場のみにとどまることを許されようはずもない。法あきらかに厳存しても、現実との乖離大となり、矛盾著しくなれば、やがてしばしばその名を呼ばれることは必然である。

> 諸社の祭礼ならびに記録所を興行せらるべき事等議定あり。……定嗣朝臣申して云く、承安の比、諸国の済否相尋ぬるのところ、猶もって有若亡（うじゃくぼう）、養和の比は勿論、建久に興行せらる。社家に尋ねかの時の送文を召取るに、件の時の済例大略旧のごとしと云々。末代の法、折中あるべきの由議定。
>
> ——『平戸記』、延応二年正月卅日条

承安・養和のときのごとく「有若亡」（あってなきがごとし）に終った例もあり、ともかくも「旧規」のごとく興行に成功した建久の例もある。「有若亡」であってならぬのは勿論だが、「旧規」のままを踏む要もない。「折中」こそ許される今「末代の法」であるという。

建暦二年（一二一二）に出された公家新制の一条に、こういうのがある。

> 同じき使等、䌫の近衛の禄法過差を停止すべきの事
>
> そもそも治承宣下の後、建久折中の法あらあら遵行に似るといへども、ややもすれば人過差あり。たしかにかの法を守り違越せしむるなかれ。

賀茂の祭のとき、くちとりの近衛の官人の衣服の制は、治承年間その法を定めた。ところがとどまることなき華美の風潮は、治承の法をあってなきものとする。仕方なく建久二年（一一九一）の法は、治承の法と現実の間に制を立てた。いま建暦の時点に立てば「治承の宣下」はあるべき理想の法で

あり、「建久の制」は「折中の法」であった。そしてそれさえも守られはしない。

基準となる古法があり、それと現実との対応関係において「折中の法」が定立される。右の例では「折中の法」の履行をうたう新法がつくられた。だが「折中の法」とさらに新たなる現実の間に、新しき「折中の法」がつくられる可能性を否定する根拠は全くない。とすれば、法は常に現実の動くあとを追って、その姿をかえることができる。ことさら古き法を否定することもなく、現実には「折中の法」の名のもとにたえ間なく新法が生み出されていく中世法の世界がそこにある。

令条に任せて行はれ難くば、早く折中の法ありて、向後の誡を行ふべし。

弘長三年(一二六三)の新制の一条の表現は、まさに露骨である。令条=古法は偶像に過ぎず、現実に行われる規範「向後の誡」に冠せられる名こそ「折中の法」であった。

ところで既存の法秩序と、現実の社会体制との間の乖離がもっとも著しくなるのが、いわゆる政治的転換期にあるのはいうまでもない。承久の乱という激動のあとで、庄園の得分を新補された地頭と庄園領主の間で、どう配分するか、どのような法を制定するか、これなどは一つの代表的なケ

ースといってよい。かの名高き新補率法の法を定めた貞応二年(一二二三)六月の宣旨、勝者=幕府と敗者=朝廷の間に大きな利害の差こそあれ、何等かの規範を設定して破壊された秩序を回復しなければならぬ点では、統治者としての両者の立場は共通する。宣旨を施行するという形で幕府法としても機能したこの法令は、「勲功の賞によって地頭職に居ゑるの輩、各涯分を超え恣に土宜(作物)を侵」すこと、「国衙と云ひ、庄園と云ひ、事をかの濫妨に寄せ、その乃貢(年貢)を僻り勤む」ことをともに戒め、

然れば則ち、一は庄公の愁訴を休めんがため、一は地頭の勲労を優んがため、かたがた折中の儀に従ひ、すべからく向後の法を定むべし。[6]

いわゆる十町別免田一町、一段別加徴米五升の新補率法の、法理上の根拠はかく「折中の儀」にある。つづけて「文武の道、一を捨つべからざるの謂なり」というごとく、それは「文」と「武」の折中であり、オーバーな表現を許されれば、それこそが公武両権力が目ざそうとした基本路線の象徴的表現であった。ついでにいえば、この法の施行細則である翌月の幕府法が、山野河海の産出物

について「領家国司の方、地頭の分、折中の法をもって各半分の沙汰を致すべし」[7]とするのは、きわめて即物的な折中の法の適用例であったといえよう。

このような観点からみれば、中世幕府法の中に、公家法のごとく折中の名を見出すことのないのは、一理あることであった。何故なら、幕府法は少くもその初期においては、束縛さるべき自らの古法をもたぬ。定立すべき法は、すべてこれ現実との具体的な対応の場において、新しく設定される規範であった。また近来しばしば主張されるように、公家法との法理上の対比が、幕府法立法者の念頭につよく意識されていたとしても、彼は勇敢に「法意」を否定するか、あるいは全く無視すればよい。そのことは式目の条文のいくつかが自ら示すとおりであって、法文構成の論理的根拠に、「法意」との折中をいう必要はない。さらに幕府法自身に多くの古法が蓄積され、現実との乖離が生れた後に新法が制定される場合にも、そこに古法との折中がうたわれる可能性はない。何故と問われても、簡明な解答はできないし、また長口上を弄しても自信ある説明はできないが、一言でいえば、幕府法には古法と新法とを齟齬矛盾なく配置し体系化する性格を本来的にもち合わせていなかったにほかならない。

もっとも幕府政治の場において、「折中」がまったくその姿を現わさなかったわけでは勿論ない。やや特殊なケースかも知れないが、興味ある一例を『満済准后日記』正長元年（一四二八）五月の記事によって紹介しよう。この年義持のあとを襲って将軍となった義教が、義持政治の否定を一つのスローガンとして新政策を打ち出してきたことは既に知られている。[8]

これもその一つ。

五月十三日、三宝院満済をよんだ義教がどうすべきかと尋ねたのは、義持が理不尽にも没収して神社に寄進してしまった所領が数十ケ所もある。これを取り戻して旧主に返してやって彼らの「牢籠」を救ってやりたいのは山々だが、一方どんないきさつではあれ、一旦神に寄進した所領を悔返すのは「神慮又憚りあり」、さて、というわけである。一言つけ加えておくと、中世には一度仏神領として寄進された所領は、何人もこれを悔返すことはできぬ、という慣習法が公武を通じて強力にその威力を発揮していた。[8] この法理は侵略されつづける仏神領を防衛すべく、社寺の側から俗に対して、絶えまなく主張され、それによって「大法」たり得たのだが、その根底には仏神の威力に対する俗の宗教的「恐怖」が存在したことは疑いない。しかし一方、今は俗に対する善政によって

新将軍として「政道」を確立しなければならない。

義教は一案として、返すか返さないか、この二途を〃くじ〃によって「神慮」を伺い、これによって事を決着しようとする案も示したが満済はこれを支持せず、身は宗教界の一長老たると同時に、義持期以来長く幕政の最高決定に参与してきた彼にふさわしい意見を述べた。

> 神領の号をば止められずして、各本主に地下を返し付けられ、神用に於ては限りある分を沙汰せらるべきの条、折中の御沙汰か
>
> ――『満済准后日記』

神に対しては「神領の号」と一定の得分を、俗に対しては「地下」を。神と俗、両者の名分と利害を均分したこの方途を彼は「折中の御沙汰」と名づける。しかも彼は、義教の〃くじ〃案に対し、神くじでは返すか返さぬかの何れしかなく、神慮が折中にあれば何れのくじがひかれたとしても、神慮に背くことになる、この点を反対理由の一つにあげているように、折中が神慮そのものに叶うという確信をもち、これこそ「尤も御善政たるべし」と自負した。満済の「折中」案は管領畠山満家

の支持も得て実現されることになる。

近代的な眼でみれば「折中」は単なる逃げ口上、苦しまぎれの修飾語、もしくは加えて二で割る安易な算術としかみられぬだろうし、またそうした一面があったことを否定しようとも思わない。だが「折中」はただそれだけのものであったはずはない。もしそれだけのものだったとしたら、「折中」をいうことによって、それを聞くものに何らの共感をよぶはずもなく、ましてそれに従わせようとするものを納得させる力のあろうはずもない。

これが「折中」なのだ、といわれたとき、聞くものはただそれだけで、一種の「恐れ」「敬い」をもつ。いわば没理性的な効果、即ち中世的な「正儀」「道理」の観念が「折中」のうちに籠められていた。右の満済の「確信」はその一つの例であると私は考える。何が「折中」なのか、その前にまず「折中」がなくてはならない。

もちろん中世に無数の「道理」があり、此の「道理」は彼の「非理」にすぎぬと同様に、利害反する「折中」が対立し、「折中」の名のみが万能である、などということはあり得ない。

美濃国茜部(あかなべ)庄は、鎌倉中期以後、領主東大寺と地頭との間に長い相論がくり返されたことで有名な庄園であるが、その紛争点の一つに、本庄の特産物たる絹・綿の納付方法があった。現物の絹綿

を要求する東大寺、代銭納を主張する地頭。代銭の場合はその換算法が当然問題となった。弘安元年（一二七八）の六波羅判決は、かつては現物納であったとする寺家、近年の価格の高騰を理由にとても現物では払えぬとする地頭、両者を勘案し「しからば、折中の法をもって、絹に於ては壱匹別代銭参貫文、綿に至りては、見綿をもって年内にその弁を致すべし」、即ち絹は銭で綿は現物で、これが「折中の法」に叶うと判決した。これに対し寺家は納得せず、越訴に訴えて原判決の破棄を迫った。六波羅は「折中」というが、これは少しも「折中」ではない。「なかんづく折中の法は、訴論人両方相互の徳失、各平等相兼ぬるの儀なり」。平等でなければならぬのに、本件に関して得のあるのは一向地頭側で、失を被るのはひたすら寺家ではないか。さらに翌年の重申状では「折中の法を求めらるるは、先例ならびに証文なき時の事か、迎蓮（地頭代）たとひ歎き申せしむといへども、いかでか正儀に背かるるべきか」。折中の法が登場しうるのは証文も先例もない場のみであり、然らざるときその名を呼ぶのは「正儀」に背く、とこう主張する。[10]

たしかに「折中」が「先例」「証文」さらには「法」の域を超えることは、少くも理念的にはあり得なかったであろう。だが前掲の諸例でもその一端を示したように、「先例」「証文」「法」といっても、彼らの価値効力はきわめて主観的かつ相対的であり、実質的には「先例ならびに証文なき」場が広くひろがっていた。そこでは「折中」が一つの中世的「正儀」であった。

天福元年（一二三三）石清水八幡宮が朝廷に出訴した条々中に面白い一節がある。[11]

近江国細江庄は元来一円不輸の神領だったところ、庄民は摂関家の大番舎人の号を得て、舎人給田と称して神税を対捍。そこで八幡宮・摂関家および六波羅使節が現地に下向して審理にあたったが、このときこの庄の「公文兼地頭代」なる者の云い分はこうであった。「この条両方訴訟は折中の法なり、早く道理に任せ、神領陵遅なきの様議せられんと欲すれば、強いて訴訟に及ぶべからず」。双方それぞれに現状に不満であり、双方から訴が出ている、このようなときこそ折中の法が適用さるべきである。八幡宮側が一定の成果を得ようと欲するなら、訴訟をとり下ぐべきだ。「両方訴訟は折中」この論理は、中世裁判の根底に流れる有力な法思想であったと私は考える。双方の訴訟の各々に何らかの「理」を想定し、その両理の間に行われる折中こそ、自ずからなる正義と考えられていたのではないだろうか。

「両方申状水火」のときであっても、「折中の儀成敗は随分上品の計[12]」とされたように、一方に全

面的な「理」を、他方に全面的な「非」を与えることは、裁判者たる政治権力にとって得にはならぬ「下品の計」であり、またしばしばいわれるように、黒白の決着を忌避するわが国民性なるものの影響もあったかも知れぬ。しかし、もっとも注意しなければならないのは、「淵底を究め」さえすれば、かならずや「理非の決断」に到達しうる、という確信を中世人が抱いていたと考えてはならない点である。場面は異り、程度に差はあっても、いずれの側にも必ず何等かの「理」があり、必ず何分かの「非」があるにちがいない、という根本の法思想こそ、「折中」に、一種の没理性的効力を付与しつづけたのではないだろうか。

勝俣鎮夫氏の「戦国法」[3]によると、「中世後期の社会の現実の場における紛争解決手段の最も一般的パターンは、紛争当事者双方が中人と呼ばれる第三者にその解決を委ね、その調停によって和解する『中人制』であった」。「中人の調停の在り方は……基本的には『無為』におさめることを目的とした。そしてこの無為落着のための説得の論理は、当時この調停方式そのものを『折中』と称している例からも知られる如く、『中分』『折半』を基本とするものであった。この中分は文字通りの具体的な折半である場合もあるが、一般的にいえば、当事者双方の主観的衡平感覚を満足させること、これが『中分』の内容であった。そのため中人は今日からみれば、極めて欺瞞的操作を行なったのであり、またそのことが中人の技量のみせどころでもあったのである」。

氏の提起された「中人制」は、わが国「裁判」の歴史、その土台を考え直すうえできわめて重大な提唱であることは論をまたぬ。がいま私が直接興味を覚えるのは、中人制が「中分」「折半」をその調停の基本におくが故に、その方式そのものが「折中」とよばれた事実だった。中人制がたとえ欺瞞的なものであっても、現実に被調停者を承服させることができた力の源はどこにあったのだろう。氏のいわれる「共同体」、それがその大きな部分を占めていたことはたしかであろう。だが私は、このような有形の物理的「力」のほかに、無形の思想的「力」が作用していたのではないかと考える。どんなに欺瞞的ではあっても、かれ中人が称える「折中」の言葉に、戦国期の人々をも承服させずにおかぬ一つの歴史的権威がこめられていたのではないだろうか。

(1) 大日本古文書『大徳寺文書之一』、第四六一号文書。
(2) 滝川政次郎『裁判史話』(乾元社)。傍点は笠松。

(3) 利光三津夫『裁判の歴史』（至文堂）、七二〜三ページ。
(4) 国史大系本、六二六ページ。
(5) 同前、六三〇ページ。
(6) 『中世法制史料集』第一巻（鎌倉幕府法）、追加法第九条。
(7) 同前、追加法第一三条。
(8) 佐藤進一「足利義教嗣立期の幕府政治」（『法政史学』二〇号）参照。
(9) 笠松「仏陀施入之地不可悔返」（『日本中世法史論』東京大学出版会、所収）参照。
(10) 以上は、『岐阜県史』史料編・古代中世三の第二一六・二二〇・二二八号文書による。
(11) 大日本古文書『石清水文書之五』、宮寺縁事抄、五八八ページ。
(12) 大日本古文書『高野山文書之二』、宝簡集五二—第六六二号文書。
(13) 『岩波講座　日本歴史』第七巻、所収。のち『戦国法成立史論』（東京大学出版会）に収録。

中世の「古文書」

一

現今、多くの大学に古文書学の講座がおかれ、また上梓された古文書学研究書の数も必ずしも少なくはない。そこでは研究対象の限定、すなわち古文書とは何か、という定義づけをもって、開講開巻の第一歩とされるのは当然である。もっともそこでの議論は古文書というより文書であろう。黒板勝美氏以来の古典的定義「差出者と受取者の間に授受されたもののみを文書とする」に、はじめて正面から疑義を提出された佐藤進一氏の近来の論文は[1]、「文書」をめぐる論議をさらに賑わせ

ることになるであろう。私事にわたるが、史料編纂所「古文書」部において、大日本「古文書」の編纂を業とする私も、無関心たることを許されないが、残念ながらこの問題について発言する能力をもたない。

以下に述べようとするのは文書ではなくて「古文書」であり、それも学術的な範疇論ではなくて、中世における「古文書」、即ち古き文書とは如何なる文書であったのか、というきわめてささやかな問題を対象とするにすぎない。伝え聞くところによれば、戦前の学界の一部には古文書とは、たかだか近世初期までの古き文書をさし、以後の新しき文書を学的対象としない風潮もあったという。隔世の念に堪えないが、新しい意味で古文書が古文書学の対象とされるとしても、問題となるのは必ずその年代的、もしくは様式的下限であろう。逆にその上限、即ち古いが故にその学問的価値が云々されるというようなことは万に一つもあり得ないからである。

ところで、中世における「古文書」とは、どのような文書であったのか、「古き」とはどのような価値観をもって、文書を修飾する語であったのか、というと話は全く逆になるのであった。

一改旧境、致相論事

右或越往昔之堺、構新儀案妨之、或掠近年之例、捧古文書論之、雖不預裁許無指損之故、猛悪之輩動企謀訴、（以下略）

——『御成敗式目』第三六条

「近き年の例」の対句として、ここ式目三六条に登場する「古き文書」は、「猛悪の輩」が「謀訴」に携える悪しき文書の別名であった。

或切物・寄沙汰、捧古文書致無道之濫妨、

——「高野山文書」(2)

弘安元年（一二七八）八月、高野山諸衆老若一同の評議において禁制の対象となった「古文書」もまた「無道の濫妨」の道具にすぎぬ。

故なくふるき文書を尋取、名田等を望事、一向停止之事、

――『今川仮名目録』、第一七条(3)

はるかにとんで『今川仮名目録』中の「ふるき文書」も、故なく尋ね取られたいかがわしき文書であった。これらの「古文書」がいずれも、少なくも法の制定者にとっては、当該論所の証文としての価値を否定すべき文書の謂であったことは疑いもない。

文書はまたその発行人の如何によって、たちまち「古文書」と化する。

縦根本之支証雖有御相伝、重科人之古文書、何可被備証券乎

――嘉吉元年十一月日、東寺雑掌重申状案(4)

至建長之証文者、為罪科人之古文書之間、縦雖被帯手継、不足御信用

――文亀三年十月日、東寺雑掌重陳状案(5)

「根本の文証」であっても、代々の「手継」であっても、「重科人」や「罪科人」の発給にかかる文

書は、「古文書」として貶められねばならなかった。

文書はまたその保存の状態によっても、「古文書」に堕する。

古文書等依朽損、令取棄之間、如然之文書不伝持云々

――寛元元年七月十九日、関東下知状(6)

又古文書等、必依年号之前後、任次第非可朽損、可依所持之躰也

――嘉暦四年八月日、帆足義鑒重申状案(7)

「四度計（しどけ）なき事古券の常」とはいえ、文書は「朽損」と結びつくことによっても、その名を「古文書」と変えるのである。

以上の諸例によって明らかのように、「古き」とは、それ自身「非理」の古券であったり、発給者が「罪科人」であったり、あるいは「朽損」のそれであったとき、はじめて文書に冠せられる修飾語であって、どのような意味においても、必ずそれはマイナスの評価を表現する語であった。し

かもその事は中世を通じてほぼ例外が見当らない。

誘取謀綸旨、捧往年古文書、……或買得質券古文書、或騒乱不慮之感得（思いがけず手中にすること）等……曽非捧古文書致訴訟、謀宣已下奸曲之企已露顕了

――康永三年、東寺雑掌申状案(8)

あらゆる悪罵の対象とされる文書、それが中世の「古文書」であった。

二

特定の権利を証明すべく、すでに価値の失われた文書が「古文書」であったとすれば、文書と「古文書」とを分つ具体的な条件を探ることが、中世「古文書」学の主要なテーマたることは論をまたない（この場合「謀書」やそもそも当該論所に無縁の文書は「古文書」の範疇外である）。前述の「罪科人」や「朽損」がその一つであり、とくに前者、即ち文書発給人の、いまその文書の価値が問われよう

とする時点での状態変化が、文書の価値にどのように規定的な条件となるのか、という問題は「古文書」学の最重要課題かも知れない。だがその前に、「古文書」のもっとも単純素朴な解釈、史料的には「往年の古文書」「以往の文書」と表現される文書発給年次の物理的な古さ、この点について考えてみなければなるまい。

「到津文書」所収、延慶三年（一三一〇）正月廿六日鎮西下知状は、豊前の在庁藤原兼盛を訴人とし、安心院地頭宇佐公泰を論人とする一訴訟の判決である。この判決文の地の文（当事者の主張の引用部分ではない）の中で、探題は兼盛の提出した証文について、ある箇所で「捧古文書、兼盛雖申之」と表現する。これは叙上の「古文書」の一例にすぎないが、注目されるのは、同じ地の文の中の他の箇所では、これを指して「或捧平家以往之文書等」と表現している点にある。即ちこの「古文書」は「平家以往」の発給にかかるが故の「古き文書」であった。

中世のあまた「古文書」のうち、その像の明確さにおいて、またその法的結晶度の高さにおいて、まずとりあげねばならぬのは、この「平家以往の文書」であろう。つとに石井良助氏は、鎌倉幕府訴訟制度証拠法の領域において「一定の時期以前に作成された文書は、その実質的証拠力を失ふ事がある」とされ、文保二年（一三一八）十二月十二日の関東下知状（「大友文書」）、元亨三年（一三二

三）八月国分友貞陳状（『薩藩旧記』）の二通の文書を史料とし、「例へば平家以往（平家時代及びその以前）の状は証文に足らずとなせしが如し」と指摘されている。[9] 氏の簡にして要を得た文章に付加するものの少ないのを恐れつつ、若干の史料を紹介し、今少し立ち入った分析を加えてみよう。

私の知る範囲では、この文言の初見（補注）は弘長二年（一二六二）三月一日、越中石黒庄弘瀬の雑掌と地頭定朝らの相論を裁決した関東下知状[10](A)に引用される「定朝祖父定直（貞カ）罷成領家房人之間、自領家補任下司職畢」なる雑掌の主張に対して「貞直者自領家補任下司職由事、平家以往者、不及陳答」と反論した対決の場における地頭の発言である。このとき雑掌側は下司職補任の証文（当然ながら案文でもなければ、領家側にはのこっているはずはない）を提出したわけではないとおぼしく、したがって直接には「平家以往の文書」についての史料とはなし難いが、実質的には同じことであり、陳答の要なし、この言葉の背景には「平家以往の文書」の証拠価値の全面否定が、すでに慣習的ルールとして存在したことを示している。以後、鎌倉末まで次の八例を数えることができるが、南北朝以降には「平家以往」の史料は全く見出せない点には留意を要する。

(B)弘安二年（一二七九）九月　西部庄地頭代迎蓮重陳状案[11]

(C)弘安三年（一二八〇）二月二三日　六波羅下知状案[12]

(D)弘安十年（一二八七）十二月十日　関東下知状[13]

(E)延慶三年（一三一〇）正月二六日　鎮西下知状[14]

(F)文保二年（一三一八）十二月十二日　関東下知状[15]

(G)元亨三年（一三二三）八月　国分友貞陳状[16]

(H)元徳四年（一三三二）正月　河上社雑掌重陳状案[17]

ところでまず問題にしなければならないのは、「平家以往」とは具体的にどの時点以前のことに属すのか、という点であろうが、「以往文書」と名ざされたものを挙げると、弘仁・康和・天養・久安・保元などであって、以往・以後両者の接点となるべき時期についての史料なく、前述石井氏の規定を精密化する手段をもたない。

第二は、対象とされた文書の種類、具体的には発給者の如何が、全く問題にされていないのかどうか、という点である。同じく史料にみると、「酒人内親王施入帖」(B)、「(東大寺)寺家下知状案」(C)、「定案目録」(D)、「目録」(F)、「庁宣」(G・H)などであり、史料の量的不足からはっきりしたことはいえないにしても、(G)(H)のごときいわゆる公験（くげん）に属するものを含めて、文書発給者による弁別がなされなかったとみてよいと思われる。「平家以往」が完全に物理的な時間

を画するものであって、その要素のみをもって他の凡ゆる要素に優越しうる客観的効力を具備していたかどうかは、なお保留しなければならないが、少なくもそれを否定しなければならない史料を見出せない。(H)において、保元の庁宣、留守所施行等を「平家以往之状、曽不足当時御沙汰之准拠」と却けるのに対し、文治三年(一一八七)五月の留守所施行等については、「往代京方証文等不足当要」「往代京方義理参差不審状」などと論難するのに対比すれば、同じく「以往」「往代」ではあっても、前者に「平家以往」なる時間的要素を、後者には「往代京方」なる発給主体に比重をおいたことは明らかであり、「平家以往」の特殊性がうきぼりにされているのである。

第三は、「平家以往」が裁判規範として、中世裁判の証拠法上、どれだけの実質的効力をもっていたのか、という点である。もちろん「実効力」とはいっても、他の凡ゆる中世法と同じく、近代法的なそれを云々する愚をさけることはいうまでもないが。まずいえることは、「平家以往」の称えられる場が、すべて幕府の法廷に限られ、他の裁判所に関する訴訟文書には全く発見できない点であろう。これまた今後訂正の可能性を全く否定することはできないが、恐らくは幕府以外の法廷において「平家以往」の名を見出すことは今後もあり得ないだろう。何故なら純粋に時間的な場における文書効力の否定、それも「平家」を分別の画期におくことは、公家・本所の証拠法として採

用されることはあり得ないと考えるからである。

次に裁判規範としての法効力の大小をはかるもっとも直接的な尺度、即ち「平家以往」が単に当事者によって主張されるのみの法理か、それとも判決者によって採用された法理なのか、この点を考えよう。(B)(G)などは、当事者の主張にあらわれた「平家以往」であって、これが判決にどのように有効に作用したかどうかは、不明とするほかない。また(A)(D)は判決文中に存在するとはいえ、いずれも当事者の主張をそのまま引用したものであって、判決者のこれに対する見解を生のままで見出すことはできない。たとえば(D)では地頭が「平家以往」として否定しようとした「久安元年定宷日録」について、幕府はこの点についてはふれず、「凡任久安日録、可致沙汰之旨、雑掌乍自称、不出帯之上者」と、「不出帯」を根拠としてこの文書の証文価値を否定するのであり、逆に「平家以往」の効力を小さくみるための論拠に用いることもできるかも知れない。

これに反し(E)(F)などは判決の地の文(補注に掲げた史料も同じ)、即ち判決者の独自の判断によって用いられた「平家以往」であり、したがって幕府の法廷において、有効度のより大きな裁判規範として機能したことを証拠だてる史料である。たとえば(F)を例とすれば、

一　檜物田壱町伍段事

右就六波羅執達訴陳状、召決両方畢、袷恰申詞子細雖多、所詮……之由雑掌（訴人）申之処、……之旨上円（論人）称之、爰為領家分之条、久安元年目録分明之由、雑掌雖申之、為平家以往状之上、依無正文不足信用、加之……

とある文脈を追えば、この法が判決者自身の発見と適用にかかるものであることは明らかであろう。もろもろの中世法中には、当事者側からは執拗にその名をよばれながら、法規範としては常に却けられる、という種のものもないではなかった。しかしほとんどの中世法は、当事者によって発見され主張されることによって、はじめて効力をもつ法となり、その連鎖的な作用として実効性の拡大をもたらす、これが通常のかたちであった。したがって裁判史料の形式的な分析によって、その法の名をよぶ者を峻別し、法効力のあり方に絶対的な差異を求めるならば、それはかえってことの真実から遠ざかる結果になるだろう。しかし今「平家以往」の法についていえば、幸いにしてこのような一般的弁護を加えるまでもなく、法の発見適用が判決者自身であることを確認できるのである。ただし誤解をさけるためにつけ加えれば、幕府裁判の場に登場した「平家以往」文書が、常に

例外なくこの法理によって却けられるなどということはあり得ない。一応法として定着したと考えられる鎌倉後期に限定しても、幕府法一般の属性たる効力の限界性を、この法もまた当然にも免れることができないからであった。

以上、中世の「古文書」のきわだった一例として、「平家以往文書」について若干の考察をすませた。次にはこのような事実認識の上に立って、この法理の生成・定着の歴史的意義を考えねばならないが、それには時間や発給者の政治的立場の変化にかかわって、文書価値がどのように変化するのか、という問題を今少し広範囲にとり扱ってみる。たとえば室町以降に「鎌倉以往」の「古文書」が現われるのかどうか、などがいくらかでも明らかにされなければ、単に数少ない「平家以往」史料の考察のみからはどうすることもできない。

三

北条の鎌倉幕府を倒して成立した建武政府は、たちまち京都を逐われ、足利の室町幕府が樹立される。新しい権力はどれも旧政権への「謀反」にはじまり、軍事的な勝利の結果として成立する。

旧政権の中枢者たちは殺され、「与同人」のものを含む多くの財産が当然のごとくに没収される。両者の関係は「敵」であり、そこに妥協はない。しかし軍事的な敵対関係が終息し平和が回復されたのちにおいて、新権力がかつての「敵」がおこなった統治の既成事実、その具体的な表象としての彼の発給文書をどう処理したのか、今のテーマに則していえば、「敵」の発給文書は依然として「文書」たり得たのか、それともたちまち「古文書」と化したのかどうか。このテーマは中世の〝政権交替史〟上かなり重要な視角であると私は思うが、少なくも一般的には意外なほどとりあげられていなかったようである。

試みに足利直義の貞和二年（一三四六）十月の裁許状[18]を一通（正直な話、これは全くアトランダムな身近な一通であり、それで充分だ）ひらいてみよう。ここで訴人定教なるものの提出した証文は、文永・永仁・正安三通の譲状のほか、元亨二年（一三二二）の外題安堵状、建武元年（一三三四）の当知行安堵の綸旨であるが、これについて直義の判決は「爰定教充身給元亨之外題、預建武之綸旨歟、聊雖似有其証、二代之手継不審之間、掠賜之条勿論也」という。つまり「掠賜」ったが故に証文価値は否定されたが、逆にいえば、北条の与えた元亨の安堵も後醍醐の下した建武の綸旨も、発給主体の観点からは何等問題にされてはいない。一般的には彼等は依然として「文書」である。いま一通前年

の直義判決をみよう。「就中覚円祖父義綱、以彼一里内田地、地頭進止之由雖令競望、被弃捐之、預裁許処、覚円為義綱孫女致同篇之訴訟之条無謂[19]」、ここでは訴人の祖父が敗訴した元亨三年（一三二三）の鎌倉幕府法廷への出訴と、室町幕府の法廷への出訴が「同篇訴訟」なる認識のもとに一括されている。

このように、ほんの一、二の例でも充分なように、文書も法廷も、鎌倉・建武・室町の三者が連続したものとしてとらえられ、『建武式目』において「爰禄多権重、極驕恣欲、積悪不改、果令滅亡了」と断罪された末期北条政権の発給文書ですら、そのことによって価値が云々され、文書が「古文書」と化した徴証は全く見出すことは出来ないのである。この時期にあって、一般的に幕府成立以前と以後の文書の差別が表明された事実としては、わずかに紛失安堵の発給手続について、貞和二年（一三四六）の幕府法[20]が、「建武三年已前分」と「同年已来分」を区別しているのが興味ぶかいが、これも前者に対して「任先例、尋問当知行之実否、於有証人等者、須成賜紛失安堵御下文」と鎌倉以来の伝統的手続を適用するのにすぎず、「已前分」文書の価値の軽視を見出すことはできない。「鎌倉以往」の文書は、依然として「文書」であった。

もっとも「鎌倉以往」文書を「古文書」に貶めようとする主張がなされなかったわけではなく、

また彼ら以往文書が実質的に何時までも「文書」として生命ながらえたわけでもなかった。至徳二年（一三八五）六月の一陳状はいう

> 次同雑掌備進公験事、号　綸旨・六波羅下知者、皆以先代以往之公験也、当御代之支証一通無之上者、旁以非御沙汰之限者也。
>
> ――波多野某陳状案(21)

鎌倉の年次をもつものは、綸旨も下知状も「先代以往」とするこのような主張は、かつての「平家以往」と法理的に異なることはないだろう。また南北朝以後、若干の訴状の副進文書に「此外六波羅下知状等、依事繁略之(22)」とか、「官符宣（文永十年）・代々勅裁等、依事繁略之(23)」とかのように、自ら所有する文書のうち、ある種の「鎌倉以往文書」の副進を省略するものが出現しはじめることも注目される。少なくも「当御代已来」の有力な公験を手にする者にとって、「鎌倉以往」のそれが、実質上「古文書」の範疇に入りつつあることを物語るからである。

さらに室町も末に到ると

> 兼又承久三年勅裁一通案文之上、先代義時後見時代歟、縦雖為正文、争御当家御代々御判御下知、以彼可被弃破是哉(24)

と、「先代文書」の否定が、幕府当局自らの見解として表明されるに至るのである。

しかしながら、これら史料の存在にも拘わらず、「鎌倉以往」文書の「古文書」化は、きわめて相対的かつ緩慢であり、少なくとも直義裁判にみられた原則が否定され、「平家以往」と同程度までの実効性をもつ法理は、遂に生れなかったと私は考えている。何等の論拠も提示せずかくいうのを憚るが、室町幕府の証拠法において、もっとも強力なのは「当御世」（現在の将軍執政期）の発給文書であり、それに比べて同じ「当御代」であっても、それ以前の「古き文書」は、一般にその証文価値を減じていると思われる。即ち鎌倉時代においては、「平家以往」を一方の極とすれば、「右大将家御時」にはじまる不易の文書がその対極に位置するのとは、大きな差がある。いいかえれば、「前代以往」における「前代」と「当代」の差は、「当代」における新古の差と同一の次元のものであったのではないかと考えられるのである。

四

これに対し、後醍醐の建武政府は前代鎌倉幕府の発給文書について、どのような対処の仕方をしたのだろうか。いわゆる「誤判再審令」および「徳政令」とよばれる二つの法令を手がかりとして、若干の検討を加えてみよう。

建武元年（一三三四）六月「諸人本領事」と題して発布された前者は、[25]「近年依関東非拠之沙汰、無謬所領多収公之由有其聞之間、就証文之実可被返付」きことをその内容とする。後者の同年五月「沽却地事」条は、「承久以来沽却、不可依下文、買主滅亡者、本主可進退之、両方共参御方致軍忠者、且可有其沙汰、元弘元年（元徳三年）以後、殊以本主可進退之」と定める。[26]たとえば前者を、前述直義裁判における「同篇訴訟」と比較すれば、鎌倉幕府統治の部分的否定を前提とすることは明白であろう。また後者は、その理解になお問題をのこすとはいえ、少なくも幕府の統治を

承久以前
承久以後

元弘以後

の三段階に分別してとらえようとしたことは確かであり、その意味は「なぜ承久以後の将軍の下文を認めないかといえば、王朝の政権は承久の乱以後、北条氏のために奪われたと王朝側は考えていたからである。また元徳三年は後醍醐が北条氏に強要されて光厳に譲位した元弘元年にあたる、つまり徳政令第一項は北条氏が王朝から政権を奪った後の売買確認証、および後醍醐の存在が北条氏の力で否定された期間の売買を否認するという論旨」であると、佐藤進一氏が意義づけられたとおりであった。[27]即ち「誤判再審令」における「近年」の限定と同じく、右の三段階は、後醍醐にとっての「敵」の関係の濃淡にその基準をおくものであった。ただし前者は「収公」の文字が示すように、通常の所務相論の「誤判」とは異なる色彩をもつごとくであり、また後者は買得安堵状（非権利付与文書）に限定されるものであって、直ちに一般の幕府発給文書に対する価値観に普遍化することはできないが、少なくともその価値基準の原点を推定することは許されるだろう。

即ち後醍醐にとって「文書」と「古文書」の分別は、物理的時間による新古ではなく、自己と該文書発給者との政治的な対応のあり方、その発給者をもって正当なる統治者と認知するか否かにかかわっていた。この点においてかの「平家以往」とも、室町の「前代以往」とも、全く異質の次元

に立脚した分別であったことは明らかである。そしてそれは戦乱の結果としての「政権交替」からイメージされる現代的な常識とはむしろより自然に合致するものといえるかもしれない。

それはともかく、前述のように「平家以往」においては、その発給者を問題にした形跡はなく、まして自己との「敵」対関係にその基準をおいたとは全く考えられない。そもそも「平家以往」の発生は、「平家」との軍事関係の終了[28]後数十年を経過した鎌倉後期にあったのであり、該文書の発給者が「平家」であったかどうかは論の外であったのである。

では「平家以往」の法が、この頃鎌倉幕府の法的慣習として定着することの意義は、どう捉えられるべきであろうか。法廷内の証拠法としてのこの法が、その淵源を法廷外の社会的慣習にもつとは考えられず、評定会議の決定としてのコンクリートな制定法とはみられないにしても、幕府の政治的な見地から裁判の中に実現されていく、より政策的なルールであったであろう。

いうまでもなく、「平家以往」に幕府は存在せず、したがってこの法理によって「古文書」と化した文書は、すべてこれ幕府発給以外の文書である。いわゆる私文書を別とすれば、公家・本所等他の政治権力の発給文書であり、これらの文書価値を自己の法廷内において部分的に減殺せしむる効力をこの法がもったことは疑いない。自己の制定法を自己の法廷において、他の政治権力に所属

する当事者に適用することさえ逡巡したかつての幕府の態度からみれば、これは確かに一つの変化とみなさざるを得ないだろう。

しかもこのような原理的な変化は、現実面ではより強烈な次の段階の変化を生まずにいないのである。前掲史料（H）において、鎌倉以後の公家・本所発給文書について、「往代京方証文」無効なりとする主張が論人からなされたことは既に述べた。これに対する訴人の反論は、

諸寺諸社之法、以往古証文被経御沙汰之条定法也

とするものであったが、論人河上社雑掌の再反論はさらに徹底していた。

此条都鄙御沙汰之法、関東不易御下知・御下文・御教書炳焉之時、往代近代本所下文不及御沙汰者承前通例也、何寺何社閣厳重武家御下知・御下文、被賞以往当世本所御下文哉、未聞之次第也

「武家御下知御下文」の前には、「本所下文」は「以往」のみならず、「近代」も「当世」も「古文書」にすぎないという。ためにする当事者の主観的主張たることはいうまでもないが、彼もまた全くの荒唐無稽をもって「都鄙御沙汰之法……承前通例」とよぶことはあるまい。かかる言辞は、一昔前の幕府法廷においては、聞くことさえもあり得なかったであろう。「平家以往」は、このような幕府の権力として性格転化の場において、はじめて生れることができた法理であると思われる。

以上は「平家以往文書」の素描による「古文書」論の拙い一例にすぎないが、「古文書」の追跡は、単なる見棄てられ失われていくものへの挽歌ではなく、通常の文書史の発展にとっても、何がしかの寄与を果しうる作業であると考えている。

(1) 佐藤進一「中世史料論」(『岩波講座　日本歴史』第二五巻、所収)。
(2) 大日本古文書『高野山文書之二』、第六八二号文書。
(3) 『中世法制史料集』第三巻（武家家法I）、一一九ページ。

(4) 「東寺百合文書」て。
(5) 「森田清太郎氏所蔵文書」。
(6) 「報恩院文書」。
(7) 大日本古文書『醍醐寺文書之四』、第六五二号文書。
(8) 「東寺百合文書」レ。
(9) 石井良助『中世武家不動産訴訟法の研究』(弘文堂書房)、三四二ページを参照。
(10) 「尊経閣文庫所蔵文書」。
(11) 『岐阜県史』史料編・古代中世三、第二三〇号文書。
(12) 同前、第二三一号文書。
(13) 「東寺文書」楽一至八。
(14) 「到津文書」。
(15) 「大友文書」。
(16) 『薩藩旧記』前編、所引。
(17) 『佐賀県史料集成』古文書編二、三〇〇ページ。
(18) 大日本史料第六編之十、一八〇ページ、「密井文書」。
(19) 大日本史料第六編之九、三六二ページ、「備陽記」。
(20) 『中世法制史料集』第二巻（室町幕府法）、追加法第二〇条。

(21) 「東寺百合文書」さ。

(22) 同前、東寺雑掌頼憲訴状案。これは貞治頃のものと推測される。

(23) 応安元年四月日、金蓮院雑掌定勝訴状案(「地蔵院文書」)。

(24) 天文十三年五月三日、意見状(『伺事記録』)。

(25) 『青方文書』(日本思想大系『中世政治社会思想』(下)、岩波書店、八六ページ)。

(26) 「香取田所文書」(同前、七七ページ)。

(27) 佐藤進一『日本の歴史』第九巻〈南北朝の動乱〉(中央公論社)、六〇ページ。

(28) 『吾妻鏡』建保二年十二月十七日条に、「右大将家御時、平家侍令参上之時者、可召仕之趣、去建久年中被誅伊賀大夫之後、被定置」とあるのを信ずれば、建久年間のある時、敵対関係の終了が公的に宣言されたものとみられる。

〔補注〕その後、『鎌倉遺文』第十一巻の第七六九七号文書(建長六年正月廿日、関東下知状案)に、「爰信久(所カ)不進永久(御カ)被下文之(マヽ)者、平家以往状也」とあるのを見出した。現在では、この史料を初見とする。

中世の法意識

はじめに

「中世の法意識」、どうころんでもはかばかしい結論の出そうもないこの課題を与えられたとき、二十数年も昔、研究者としての道を歩みはじめたばかりとはいえ、身も心もまだたしかな頃の一事を思い出した。それは同人誌『中世の窓』誌上での私の批判が発端となっておこった牧英正氏との、小さな小さな〝論争〟である。今更そんな古いことをと牧氏にはご迷惑かも知れないが、そのいきさつを再掲することを許していただくと、こんな次第であった。

いわゆる人身売買禁令の対象には奴婢は含まれず、幕府法でも奴婢売買は律令と同じく依然として適法であることを立論された氏は、「積極的にその合法性を結論せしむる規定」として、永仁五年（一二九七）六月の一幕府法、すなわち

一、訴訟人のために所生の男女の子の事
妾女懐孕(かいよう)の後、三ヶ月を経て、その父を売らしむるの後、所生の男女の子は、父に付けらるるや否やの事、懐孕の実否、仮令着帯(ちゃくたい)をもつてこの証となすか。三ヶ月の証拠をもつて、その父たるの由、定め行はるるの条、すこぶるもつて髣髴(ほうふつ)たるか。
右の条、極楽寺公文所より御尋ねにつきての勘録

をあげ、「ここに『父を売らしむるの後』という語句が何の不思議もなく用いられているということは、人身の売買が適法な法律行為であったと考えなければならない場合があったのであろう」とされた。(1) つまり、あらゆる人身売買が非合法なら、まがうことなき幕府法の法文中に「その父を売る」という文字が載るはずはない、とこういわれるわけである。現代の法意識からみれば、まさに

当然自明のことであろうし、中世にあてはめてもさしたる抵抗はないかも知れない。

しかしちょうどその頃、幕府法効力の普遍性を、時間的にも空間的（領域的）にも圧縮して考え直す作業をすすめていた私には、このような〃法意識〃はとても承服できなかった。そこで、文永七年（一二七〇）の幕府民事裁判で、所従殺害の容疑をかけられた被告が、「殺したことはない、売ったのだ」と抗弁し、判決は「売った」行為には何一つふれず、「売った」という自称を一つの傍証として殺人の容疑なしとし、被告勝訴を宣告した事実(2)をとりあげ、もし牧氏と同じ論理がつかえるなら、この判決は、氏が違法とされる所従売買適法の証拠とみなさざるを得なくなる、という趣旨の小文を記した。(3)

これに対し牧氏は、「氏（笠松）が傍証とされた文書は、内容の性質が若干異り直接参考にならないと思う」とされた上で、「若しそれ自体が違法な行為であるならば、極楽寺はかかる質問をするまでもなかった筈ではなかろうか」とし、自説を固持されたのである。(4)

この法令は、肝心の「訴訟人のために所生の」という部分の意味がはっきりしないうえに、極楽寺公文所からの質問に対する勘録という特異な形式をもつ（最近の石井進氏の研究によれば、この法令は同寺が「幕府の鎌倉支配、とくに下層社会の人々を支配するための一種の公的機関」であることを示す史料

とされている(5)。永仁五年六月一日（徳政令の施行細則の発令日）という特別の立法時日なども含めて、今後の解明にまたねばならない点の多い法令であることはたしかであろう。

しかしそれはともかく、法文の中に「何の不思議もなく」載せられている語句が、違法な行為であるはずはない、違法行為から発生した法的疑義を、立法者たる幕府に質問するはずもない、という牧氏の常識と、ある法文中のある語句が、他の法や判決と矛盾し不整合であっても、そんなことは何ら異とするに足りないという私の常識。二十数年たった現在、牧氏のご感想をうかがったことはないが、私の感想はこうである。二つの「常識」の何れかが正しいというような単純なものではなかった。中世自体にこの二つが、中世人自体の「常識」として混在し、しかも両者の混在をそれこそ「何の不思議もなく」うけ入れる一つ高次の「常識」があったのではあるまいか。これは何も困ったが末の「折中」ではない。さすがに二十数年もたってみると、一つ事に現代と少しもかわらぬ常識が通用していることもあれば、まるでちがった常識が行なわれていることもあるという経験に、驚くこともなくなってきた。ただ悲しむべきは、身も心も朽ち果てた今、その経験を生かしてより高次の「常識」に挑むだけの意欲も力も持ち合わせないことである。

ところで「法意識」なる表題であるが、この言葉は日常語としてはもとより、法社会学のテクニ

カル・タームとしてもなお未熟であることは、昭和五七年度の日本法社会学会の報告討論をみれば明らかである(6)。ましてそれを中世にあてはめようというのだから、ことはさらに厄介である。

たとえばある中世人にとって、「知らなくてもいい」あるいは「知っていても何の役にも立たない」、さらに「知りようもない」法が、客観的には存在したはずの中世法のほとんどすべてであったろうが、そのことによって、彼の「法意識」の低さをいってもはじまるまいし、逆に「知らなければ、一日も生活していけない」法との対応の仕方から、「法意識」の高さを云々しても何の意味もあるまい。本稿で私にできることは、「知り得る機会があり」「知っていれば役に立つ」はずの法について、法の受容者たちがどうそれを知覚し、行動にかかわらせたか、また法の定立者の側からみた中世法とはどんなものであったのか、そんなことの一端にふれてみるくらいのことが関の山である。

一　問状はわが安堵

『御成敗式目』の第五一条は「問状の御教書を帯び、狼藉を致すこと」と銘うつ条文である。周知

のように式目は五一条しかないから、これは最末尾の条文で、もしかしたら原式目にはなかったかも知れないし、そうでなくとも五一という数字合わせのための立条であったかも知れない。それかあらぬか、当時も今も注目を浴びることの少ないごく地味な法である。法のいうところは次のようなものである。

> 訴状が受理されると、被告に陳状の提出を命ずる問状御教書が発行されるのは「定例」にすぎない。ところがこの御教書を手中にした原告が、御教書の威力をふりかざして実力行使に出ることがあるのは、いちじるしく不当であり、罪を免れない。今後は訴状の内容を吟味し、不当な訴に対しては問状御教書の発行を一切停止する。

よく知られているように、鎌倉幕府民事訴訟の手続きは、一貫して当事者主義を原則としていた。だから問状御教書の交付もまた幕府機関のルートによって伝達されるのではなく、原告自身が被告に交付しなければならなかった。場合によっては、それは大きな経済的負担や物理的な危険を伴う難行であることは明らかである。高度成長期以前の「日本人の法意識」が云々されるとき、きまっ

ていわれることにその〝裁判ぎらい〟があった。もし幕府や朝廷の裁判にかぎっていえば、あらゆる中世人もまた例外なく大の〝裁判ぎらい〟であったことは、ただただ自らの訴が「披露」されることを待ちつづける苦渋にみちた訴訟人たちの書状でも一読すれば、明らかすぎるほど明らかであろう。

それはさておき、ここ式目第五一条には難行であるはずの訴訟手続きが、逆に原告を利する事態を生んでいる。いま原告が手にした御教書は、被告あてに陳状の提出を命じたものであり、原告の主張に何らの正当性を認めたものでもなく、係争地に何らの権利を付与したものでもなかった。ところがこうしたいわば事務的な文書によって、勝訴者のようにふるまう原告が多数出現したのである。もちろん彼らの行為は客観的には法文のいうように単なる「狼藉」にすぎない。しかしそれが全くの謂れなきたまさかの「狼藉」なら、式目の一ヶ条となるはずはない。「問状を帯び」ることが彼らの「狼藉」の主観的な謂れでなくてはならぬだろう。では問状御教書のどこが「狼藉」の謂れとなり得たのか。

室町時代につくられた式目の注釈書は、この疑問にこんな解釈を加えている。

問状ヲ理運ナルニ依テ給ルト心得テ也[7]

御教書ヲナサル、レハ、ハヤ、是ヲ御下知ト心得テ、彼所領へ強入部ナントスルヲ狼藉ト云[8]、

問状ヲ我カ安堵ノヤウニシテ狼藉スル事也[9]

律令学を家業とする清原氏の人々などによって書かれたこれらの注釈書には、往々にしてほとんど荒唐無稽の式目理解も少なくないが、この部分に限っていえば、まさに正鵠を射たものと私には思える。

問状御教書の正体を知りながら、そんなもののあることを知らぬ論人を脅かす奸智にたけた訴人もいなかったはずはない。しかし彼自身てっきりこれは「我カ安堵」として下された「理運」の「御下知」と思い込んだが故の「狼藉」人が少なからずいたのである。執権連署、あるいは両探題の花押が据えられた関東、六波羅の堂々たる御教書は、その外形だけで、訴人を有頂天にし論人を震え上がらせる権威と威嚇力をそなえていたのである。

このような悲喜劇を生んだ原因、それはあらためて考えるまでもない。新しい理念をもつ幕府の法や制度と、その受容者たる武士や民衆の意識との間の、はなはだしい懸隔である。「理非の淵奥を究むる」ための、当事者主義、文書主義を主軸とする法や裁判との小さからぬギャップである。訴人に手渡すとき、幕府奉行人は問状御教書なるものの性質を繰り返し説明したかも知れない。しかし「御教書」即「我カ安堵」の「御下知」という彼らの常識を崩すことは容易なことではなかったのである。

問状御教書による「狼藉」は、式目前後にいくつかの実例が知られている。何故それが史料として残ったかといえば、それが「狼藉」であることに気がついた論人の訴の結果であることはいうまでもない。しかし不幸にして「狼藉」であることに気づきもせず、論所を奪われてしまった者も少なくはなかっただろう。当時、権利付与の文書を授けられた者は、現地に下向して所の住人たちに、その文書を「披露」するのが一つの仕来たりであったといわれている。実は何ものも付与されていない御教書を得々として「披露」する善意の「狼藉」人がいても、別に不思議はなかった。

法の直接の受容者たる関東御家人たちが、肝心の幕府法について、公的にはそれを知覚するルートをもたず、したがって彼らの法知識が一般的にははなはだ貧弱なものであったことなどについて

は、これまで若干の論証を加えてきたので、ここで繰り返すことはやめておこう[10]。ごく一部の特別な立法を除いては、当り前の中世人にとって、京や鎌倉の法との間のしがらみは、きわめて薄弱なものであったことは疑いない。

しかし、彼らがその日常において、「法」と無関係に生活し得たかといえば、もちろんそんなことのあり得ないことは、試みに中世文書の何通かをひらいてみれば一目瞭然である。そこには「法に任せて」「御法の如く」、あるいは「法に違犯し」「法を破り」などの語が氾濫する。これらの「法」の中には、公家・本所・幕府などの制定法と同じもの、あるいはその変形した規範などが含まれていたことは確かだが、それ以上に、ある地域、ある集団に固有の、いわゆる慣習法が大きな部分を占めていた。それらは、先例・傍例・習(ならい)などとよばれることも多いが、「当所の習」も「当所の法」も一つことの呼び名であって、まがうことなき幕府成文法が、幕府裁判所の判決の中で「傍例」とよばれて不思議のないこの時代、法と例・習の境界は、きわめて特別の場合のほかは、意識されることはなかった。そしてこれらの「法」や「例」は予想以上の丹念さで存在し、人々を規律していた。

六〇貫文の金を借りた一借用状にこんな文言がある。この借金は、「傍例に任せて」一〇貫文につき一石ずつの米を毎年十二月中に支払う。もし返済が十二月を過ぎたときは、「傍例に任せて」一斗につき一升ずつの利子を加えて支払う。さらに納期が遅れた場合は、「さき〳〵のところに、はうれいあるへし」、つまり一々記さずとも借りた方も貸した方も十分承知の「傍例」が月を経るごとに存在しているというわけである[11]。

同じ利息についてなら、もっと細かく規定した次のような史料もある。「十二月廿九日付の借用状で当年中に元利返弁を約したのは、廿九日以後の借用については、その月分の利子は徴集されないのが、大法であることを自他ともに心得ていたからであって、従ってこの当年は翌年を意味する」[12]。月末の一日もしくは二日分の利息をどうするか、きわめて現実的ではあっても、法規範の名にはふさわしくないこうしたささやかなルールでさえ、実に「大法」の名でよばれていることに驚かざるを得ない。

中世法の世界では、かの当知行年紀法も大法なら、この月末利息の法も等しく大法であった。「天下の大法」は知らなくとも、「我等か内の大法」を意識せずに生活していくことは、ほとんど不可能であったろう。もちろん「大法」の名に特にこだわる必要はない。故実でも先例でもさしたるちがいはない。

ある男が借金の利子を金貸しの所へ払いに行き、請取をくれという。しかし請取は出さないのが「土蔵の法」だといって断られればひき退るよりほかはない。しかし契約をたてに質物が流されそうになったとき、彼はたとえ契約どおりでなくとも、「最少事」でも返弁していれば、取流さないのが「銭主の故実」ではないかと抵抗することができる、その質物が「贓物」（盗品）だとわかっても、質入れ主の名や住所を明かさないのが「世間の通例」であった。法・故実・通例その名はいろいろでも中味の違いは少しもない。

「五畿七道の習」「諸庄園の習」「高野山の庄々の習」「一切処の庄官等の習」、これは鎌倉時代の初期、高野山から朝廷に提出された一通の訴状にならべられた諸々の「習」である。[13] 日本全国土に及ぶものから、高野山山上に限定されるものまで、効力の及ぶ地域の広狭に差はあっても、それぞれがそれぞれの地域における法であったことは疑いない。

もちろんこれらの法・例・習・故実……の総体が、整合的に一つの法体系を形成しているわけではない。地域や領域、さらに用途などによって名称、大きさ、形態の違う諸々の枡が同時に存在したように、ある場合には真正面から矛盾し、そうでなくとも微妙に喰い違う多くの中世法が同時にそれぞれの効力をもっていた。全国どこに行っても、同じ一つの枡なら、人は枡を意識することなしに生活することができる。しかし納めるときの枡と、支払われるときの枡がちがう中世の社会で、人は枡を忘れては生活できない。それと同じように、どんな思いがけない「法」が彼の敵から主張されるかわからない中世社会では、人は法を意識することなしには自分の身を守ることはできなかったのである。

二　隠密の法

一方、国家の法の制定者たる京・鎌倉の支配者たちはどんな法意識をもっていたのか。個人差がストレートに反映する少数者の〝意識〟を、支配者層一般のそれとして論ずることの愚はあらためていうまでもないが、二、三の例によって幾分の傾向らしきものを探ってみよう。

まず第一は、既に存在し、しかもその存在を知覚している既成法に対する態度、とくにその存在が彼自身の現実的な志向と矛盾した場合、それをどう調和させるか、という問題をとりあげる必要があろう。

鎌倉時代の末、持明院統の花園天皇は有徳好学の天子として知られた人であるが、内容の豊富さ

で有名な彼の日記の元亨元年（一三二一）六月に、十年ほど前に亡くなった参議藤原公兼遺領の一庄園の処分についての記事がある。

この庄はもと公兼の母の所領で、彼女は死に際してその孫、即ち公兼の子長嗣に譲るが、公兼の生存中は公兼が知行すべき旨の譲状を書いた。つまり差し当りは公兼（一期領主）に譲るが、その先は他家の養子となっていた長嗣（未来領主）が必ず相続すべきことをいい残したわけで、こうした譲与の仕方は公武を問わず別に珍しいことではない。ところが困ったことに長嗣は父公兼に先立って死亡していたため、公兼の死後、その譲りをうけた実春と、長嗣の遺児櫛丸、この叔甥の間に相論がおきる。当時の治天の君は大覚寺統の後宇多法皇であったが、この庄との因縁からこの訴訟は上皇花園の管轄するところとなり、三問三答が争われた。ところで一方の当事者櫛丸は実は上皇の側近に仕えており、当然ながら花園の意は櫛丸にあった。

「理あるによって、櫛丸に給わらんと欲す」、という彼の言葉は、未来領主が一期領主に先立っても、その権利は未来領主の相続人にひきつがれるという原則（理）に立脚するものであって、あながち櫛丸に対する個人的な〝情〟によるものとはいえない。しかし廟堂内の大勢は、櫛丸の「有理」は認めつつも、これとは全く別の法理、「告言の罪科」の適用によって、櫛丸を非としようとした。

告言とは、いうまでもなく子・孫から父母・祖父母を官に告発する行為であって、律八虐の一つに数えられる大罪である。長嗣は他家に養子に入ってはいても公兼の実子であり、その子櫛丸の告訴は告言に相当するというのがその理由であった。自ら幼少のとき死んだ長嗣の養育をうけたという強い親近関係をもち、同時に櫛丸の「有理」を認めながら、花園はこの「告言罪科」の主張を無視することはできなかった。

しかりといへども、告言の罪科また天下の大法なり

こういって、彼はこの所領を長嗣の娘に相続させ、この処置を「折中の計」と称している。つまり実質上は櫛丸一流に与えることによって己が意を通しながら、名目上は第三者に与えることで「告言の罪科」という名の「大法」の顔を立てなければならなかったのである。

ところでいったい「告言の罪科」は、このケースに妥当するだろうかというと、それは大いに疑問である。死んだ長嗣は、父公兼の「一期領主」の権利は十分認めたうえで、櫛丸に譲与したのであり、今現在櫛丸と争っている当事者は叔父実春である。どちらにしても「告言」に相当するはず

はない。このとき多くの公卿たちによって主張された「告言」は、政治的判断に歪められた拡大解釈にすぎなかった。花園自身、この法の内容についてどのような認識をもっていたかどうか、それはわからない。大事なことは、どのような場面においても、一度多数者によって法の名がよばれると、それはまさに「天下の大法」として、上皇という国家の最高権力者の意志をも拘束する力をもっていたという事実である。

かつて石母田正氏は、貞観格の序

> 然らば即ち格は律令の条流、政教の輗軏（げいげつ）、君と百姓のこれを共にするものなり

をひき、「天皇も臣下・百姓とともに格によって拘束されることを明確にしたのは、律令制における新しい法意識の形成を意味し」たものと指摘されたことがある。[14] それが「新しい法意識」であったかどうかはともかくとして、一度法の名がよばれれば、それが「天下の大法」であれ「領主の故実」であれ、また立法権者たる天皇であれ、辺境の百姓であれ、ほとんど同次元の「法意識」をもってこれに対応せざるを得なかったのが中世的現実であったことを知っておく必要があると思われる。逆に「知られざる」「口にされざる」法の大群が、何の効力をもつことなく、眠りつづけていたことはあらためて強調するまでもないだろう。

では既存の法についてこのような法意識をもつ彼らが、自らする新法の定立、即ち「立法」という行為についてはどのような意識をもっていたのだろうか。

花園の時代から一世紀以上たった嘉吉元年（一四四一）、いわゆる嘉吉の乱に将軍義教が殺され、反逆者赤松一族また播磨に滅んだ直後のことである。赤松の支配下にあって有名無実と化していた播磨・美作・備前等の本所領庄園について、後花園天皇の朝廷は機逸すべからずとして「諸家所領一円直務の事」を、「勅定」として幕府に要求した。このとき朝廷側の窓口になっていた万里小路時房は、その日記にこう記している。[15]

> 赤松のあとに任命された新守護は、既に管領に対し、前守護の方針を踏襲していくことを明言している。これでは本所領は再び有名無実になるだろう。今このとき幕府が制を定め、朝廷が勅定を明らかにしなければ、公武双方にとってきわめて不都合のことが生ずるだろう。
> 「その法を置れずして濫吹（らんすい）あらば、その責一人に帰すべきの条、疑なし、然らば公家武家の

おんために、冥慮測り難きか。上としてその制を定めらるるの時、下として叙用せざれば、自然その人冥罰を蒙るべし」。近頃、諸方の守護が自滅したのは、こうした冥罰の結果であろう。先年将軍義満のときにも、寺社本所領の回復について厳制が定められ、朝廷もその通達を出した。しかし現実には大きな効果はなかった。今度だって法の完全な実行は困難だろう。「その段、存の内なり（そんなことはわかっている）」。しかしそれでもなお法は必要である。何故なら、「有制」と「無制」では「人心」に差がないはずはないからである。

法効力のきわめて悲観的な評価が赤裸々に告白される中で、なお「立法」すること、「立法」しなければならぬ意義が

(1)「有制」のもとで行なわれる「下」の現実的無法は、「上一人」の責任ではないという、政道上の名分論

(2)俗権力による法的サンクションにかわって、「冥罰」への恐怖という「人心」に対する心理的効果

の二つに集約されている。法思想・政治思想を考えるうえで(1)も興味ぶかい素材であろうが、今は

ふれない。問題は(2)である。(2)をどう評価すべきか。

法を叙用せぬ者への「冥罰」の期待、それをもって、将軍を殺された幕府、物理的強制力を全く失った朝廷、この二つの弱い権力を嘲笑する材料とすることはたやすい。しかしそれは「中世人の法意識」をさぐる道を、はじめから閉ざしてしまうに等しいだろう。

中世で同じ法とよばれるものに、仏法・王（人）法の二つがあり、両者が相互に依存する関係、いわゆる王法仏法相依論が「中世の国家および宗教の体制における本流の位置を占める思想」の一つであったといわれている。[16] 王法の滅亡即仏法の滅亡、という観点からみれば、王法を叙用せざる者に対する冥罰の期待は、一つの必然であろう。時房のような廟堂貴族の思考はあるいはそうした筋道だったかも知れない。しかし大多数の中世人にとっては、王法（俗法）と冥罰との間に仏法が介在する必要はなく、両者はもっとストレートに結びついていたのではないだろうか。数ヶ国を領有していた強大な守護家がたちまち没落する現実を、それこそ冥罰そのものと実感し恐怖するのが、むしろ当り前の中世人だったのである。そうした人々にとって、中央権力の法にかぎらず、すべての「有制」は物理的なサンクションの有無にかかわらず、「無制」とはまるでちがうものであった。

ところでこうした法効力への冥罰の期待は、立法される俗法が神慮・仏意と背反していないとい

う確信の上にもたらされるものであることは当然である。同じ時房の日記の中から、立法者が神慮についてどのような配慮を抱いていたか、という点で興味ぶかい事例を一つ紹介しよう。(17)

前述の嘉吉の記事から十年あまり遡り、前将軍義持が死んで、天台座主義円が新将軍義教として迎えられたばかりの正長元年（一四二八）五月のことである。死んだ義持はかずかずの恐怖政治を実行した専制者であり、死後直ちにその反動的政策が政治日程にのぼった。諸々の口実のもとに、多くの公家や武士から彼らの「相伝所領」を没収し、今は義持の寄進領として神社領と化している所領数十ヶ所をどう処置するか、という問題もその一つであった。これが俗人から没収して俗人に与えられている、つまり「人物」間の移動であれば、それをもどすことに法的障害は少ない。しかしどんな「不法」によってではあっても、いったん「神物」と化した所領を再び「人物」にもどすことは、「仏神（物）、人（物）に帰らず」という大法によって法的にさまたげられていた。(18)

義持の暴挙に苦しむ人々の「牢籠」を救済することと、この大法に具現されている怖るべき「神慮」とをどう調和させるべきか、これは発足まもない義教政権にとって、なかなかの難題であったといえる。新将軍義教が、この二者択一を、「くじ」によって決しようという意向を明らかにしたことは、彼自身が数ある将軍候補者の中から、「くじ」によってえらばれたばかり、という有名な

事情を考慮に入れれば、きわめて興味ある事実であった。おそらく義教は、仮に俗人への返付という「くじ」がひかれたとしても、その「くじ」に籠められた新たな「神慮」をそこに見出そうとしたものと思われる。(19)

しかし彼の提案はこの政策に関与したメンバーの賛同を得られず、結論として出てきたものは、「神領の号」をそのままにして、つまり何等かの得分を神社に保留したまま、現実の知行を旧主に返付するという、かの「折中」の策であった。法の内容そのものについても、少なくとも「神慮」を宥（なだ）めるための最小限の配慮が払われている。しかしいま注目したいのは、内容よりもむしろ立法の形式である。

即ちこの法は「御隠密の法」として立法された。何故公然と立法することができなかったか。もしそうするならば「衆人奸曲をかまへ、訴訟を致すべし」「定めて乱吹の儀、出来すべきか」という事態が現実化する恐れ、即ち「旧領の本主返付」という法理を中核にすれば、たとえどんな限定を加えてみても、この法を拠り所とする訴訟が際限なく提起されることを防止しようとしたことがまず第一の原因であったことは疑いない。

しかし私にはそれだけの理由ではなかったように思われる。「隠密」はただ「衆人」に対してだ

けではなく、「神慮」に対する「隠密」であったのではなかろうか。たとえ「神領の号」はのこしても、現実に「神物」は「人物」に帰っていく。たとえ「折中」そのものは「神慮」に叶うという確信はあったとしても、個々の現実に対する「神慮」への怖れを免れることはできない。しかも本来「神慮」の具現である法という形式での背反は絶対避けなければならない。わが国中世法の中で希有の例ともいうべき「隠密の法」は、こうして誕生したのではないかと私は考えている。

三　非理法権天

太平洋戦争末期、九州各地の特攻基地や回天を搭載して出撃する潜水艦基地のマストに翻ったという「非理法権天」の五文字は、いつ生まれたとも知れぬこの法諺にまつわる限りなく悲しい思い出である。菊水のマークと同様、昔、楠木正成の軍旗であったという伝説にただあやかったのか、それとも何にも勝る価値をもつ「天」の存在を信ずるためだったのか。

それはともかく、わが国前近代の法意識が問題にされるとき、必ずといっていいほど登場してくるのがこの法諺であった。五文字はあってもつきつめていえば「理は法に勝たず」、即ち権力の制

定する「法」とそれとは別に既に存在する一種の社会規範ともいうべき「理」の何れが優位するか、という視点がそれである。最近の研究動向（主として近世史側からの）は、「理を破る法」が支配する近世社会に対して、理と法の一致、もしくは理の優勢な中世像が画かれ、その転換を戦国法に求めるのが通説的である。たとえば、この問題についてもっとも包括的な議論を展開されている水林彪氏は次のように述べられている。

> しかし「法」は「権」が任意に定めうるものであり、「理」に優越するものであるという法観念も一個の歴史的存在である。それが明確な形をとるようになるのはたかだか中世末戦国時代のことであり、中世においては逆に法とは道理そのものであり、権力によって任意に定められうるものではなく、「武家のならひ民間の法」（北条泰時消息）であるという観念が支配的であった。……かつて石母田正氏は、古代の没落と中世的世界の形成の問題にふれて「法が制定法の法文解釈のなかに存在せず、生命ある現実の生活関係のなかに、武家のならい民間の法のなかに存在することを認識したということは、如何に大きな思想の転回であったろうか。この転回にこそ中世がある」と述べたことがある。しかるにここ近世においてはふた

たび、法は道理という生きた生活関係をこえた権力の意志のなかにのみ存在するとされたのである。それはまたなんと巨大な思想の転回であろうか。(20)

二度にわたる「巨大な転回」のはざまにある中世は、少なくとも理法の関係にみる限り、法という名の権力の恣意が横行しない、より明るい社会として画かれている。

もっともこうした中世・近世対比のされ方は、近年にはじまったわけではなく、また近世研究者のみに偏したわけでもない。もっぱら中世法制史の領域で巨大な業績を残した三浦周行氏は、大正六年、帝国憲法発布後三十年近くも経過するにもかかわらず、政府には「非立憲」の悪評がたち、また民間には権利思想発達のきわめて「遅緩」なるを憂い、「我帝国の臣民は果して法治国民たるの素質ありや否や」なる疑問を掲げ、その先天的素質の有無を歴史の中に検討しようと試みた。そして彼は、四方八方から人民の権利意識を抑圧した近世を「法治国に反対する警察国の好標本」ときめつけ、「現代」日本人の法治国民としての素質に大きな悪影響を与えたと断ずる一方で、これとは全く対照的に、次のような鎌倉時代像を画いたのである。

されど更に遡って武家法制の起源とし模範とせる鎌倉時代に徴せんか、貞永式目及び其追加は偏く公布せられて、将軍も、其部下たる御家人も、共にこれが為めに拘束せられ、権利思想の発達せること寧ろ意表の外に出でたり、……こはもとより将軍と其部下との間に限られたりと雖ども、幕府の威力は其勢圏外たる公家側にも及びたれば、武家法の施行範囲もおのづから拡張せられて、不完全ながら法治国の萌芽とも看做すべき時代を現出せり、……果して然れば、我国民が江戸時代なる父の遺伝を有するは好ましからずとせんも、鎌倉時代なる祖父の性格を遺伝するものとせば、未だ必ずしも先天的に法治国民たるの素質を欠くものと悲観すべからざるに似たり。(21)

ところでこれら日本人の法意識の歴史において、逆転、再逆転を指摘する諸説の画く中世像に共通するのは、中世を鎌倉幕府法によって代表させ、さらにそれを『御成敗式目』立法時点での北条泰時の法思想に象徴させる、という手法であろう。であれば直ちに次の疑問が生ずる。

(一)鎌倉幕府法、および完成期の幕府訴訟制度によって、中世の法と制度の一般的な性質を把握することができるかどうか。

㈡式目は、理即ち法という法観念のもとに立法された法であるかどうか。

㈠についても多くの問題があり、少なくとも鎌倉幕府の法と裁判を、中世の標準的なタイプとみることに私は反対であるが、[2]それよりも㈡についてまず検討してみなければならない。権力の意志に左右されない超権力的な「道理＝武家のならい民間の法」[3]の集合体として式目を考えることができるだろうか。

たしかに立法の趣旨を述べた泰時書状には、式目の法的淵源は「本説」「本文」ではなく、「ただ道理のおすところ」であるとし、その道理の根源は「詮ずるところ、従者主に忠をいたし、子親に孝あり、妻は夫にしたがふ」ところにあり、この原則に従って正邪を明らかにしていけば、それが自ずと「土民安堵の計り事」につながると説明している。一見、少なくとも武士社会には共通自明の「道理」なるものが存在し、それをそのまま、もしくは単純な演繹によって法文が生まれたようにみえる。しかし、少しでも式目の内容を具体的に検討してみれば、決してそのようなものでないことはすぐわかる。

いうまでもないが、式目五一ヶ条の中には「主に忠、親に孝」といった類の道徳律を法文にしたものは皆無である。「悪口は闘殺の基」、「殴人の科はなはだもって軽からず」といった類の文言を

もつ条文はある。しかし重い悪口は流罪、人を殴れば所帯没収、という法文を読んで多くの中世人は恐らく驚歎したことであろう。喧嘩・口論ぐらいはそれこそ「武士のならい民間の法」であって、こんなことに権力が介入して流罪や所帯没収をきめた「法」は、従来存在した「理」とは全く別のものであった。

式目には「右大将家の例」あるいは「先例」「定法」の語が頻出する。こうした既存の「例」を武士社会に蓄積されてきた「道理」とみなし、式目立法をその法制化とする理解もあるが、これも誤りである。たとえば、恩領の売買を禁止し、違反者の処罰をきめた第四八条「売買所領の事」条は、「相伝の私領をもつて、要用の時、沽却せしむるは定法なり」と書き始めている。もちろんこの法は「私領売買は合法」という「定法」を立法化したものではなく、これを一つの法的前提として、本来の立法趣旨たる「恩領売買の禁止」を法定化する。式目にはこうした形式をもつ条文は多く、実は第八条における「当知行廿年々紀法」、第十八条等における「親の悔返し権」、第二九条における「御家人の自由任官の禁止」など、幕府法の根幹にかかわる規範は、何れもそのこと自身が立法されたわけではなく、新しく定立される規範の前提として示されていることは、式目の性格を考えるうえできわめて大事な点である。

ところで第四八条の「定法」にもどると、式目立法の僅か六年前、幕府が下した一判決はこういっている。「私領たりといへども、たやすく他人に売り渡すべからず、売買の主、罪科遁れ難し」[24]。この判決の主宰者はいうまでもなく執権泰時自身である。彼にどんな弁解があったかは知る由もないが、これでは「私領売買は定法」という式目の文字を額面どおりに受け取ることはできないのである。詳述している余裕はないが、他の「右大将家の例」なども本質は同じである。たしかにそのような「例」はあったかも知れない。しかしそれとは逆の「例」も存在したのであり、明らかに式目の大きな部分は、このような諸「例」の中から、立法時点で権力にとってもっとも好ましいものを選択し、それを法文化したものであった。「悪口」「殴人」条のように新しい規範を定立するにせよ、「所領売買条」のように「例」の選択であるにせよ、武士社会に共通の理念として存在した「道理」の法文化などとみることは到底できない。仮にそうした「道理」が実在したとしても、それらは何れも武士の族制内もしくは所領支配の法理であり、御家人と御家人、あるいは御家人と本所間の紛争の裁判規範として立法された式目が、それらの「道理」をそのまま受容することによっては成立し得ないことはむしろ当然である。式目は立法者にとっても、受容者にとってもまさしく「新しき法」以外の何者でもなかった。

四　景迹の法

式目が「新しき法」であったとすれば、既に存在する諸々の「古き法」から、どのような理念の下に、どのような思考過程を経て「新しき法」が生み出されたのか、それが次の問題であることはいうまでもないが、その前に指摘しておきたいことが一つある。それは「新しき法」という観念自体の問題である。

有力な批判を浴びつつあるとはいえ、「良き法」は必ず神から与えられた「古き法」であり、「新しき法」は法たり得ない、というフリッツ・ケルンの命題は、依然として西欧中世の法意識の骨格としての地位を保っていると思われる。現実にはいわゆる「法の発見」によって、新しい法が創造されても、「古き良き法」なる観念自体の強固な存在は否定できないであろう。

これに対し、わが国中世社会ではこのような観念の存在を示す積極的証拠は全く見出し得ないし、立法者自身が新しい立法を「新制」とよび、受容者はこれを「新御法」とよんで迎えることに何等の抵抗が認められないばかりか、「新しき」ことに「古き」に優越する価値を与えているのを見出

すことができるのである。積極的な根拠を呈示することは事の性質上きわめて困難であるが、恐らく「古き良き法」の観念は存在しなかったとみてよいだろう。

ところで、少なくとも平安時代以後、わが国中世法の世界には、伝統的な一つの法観念が存在した。それは「時を量りて制を立つ」（弘仁格式序）、「時に随ひて教を立て、或は革め或は沿ふ」（延喜格序）、「明王政を布くに、理、時に適ふを貴び、哲后邦を治むるに、法、物に便ふを知る」（建久二年新制）など、新しい公家法の誕生に際して必ずといってよいほど示される「法は時代時代の現実に即応して定立さるべきもの」という法思想である。

のちに『建武式目』（政道の事）の総論を「時を量り、制を設く」と書き出した鎌倉末〜南北朝期の明法家中原是円は、その著『是円抄』の奥書で「御成敗式目立法の精神は、時を観て制を革し、代を論じて規を立つ、という公家法の伝統的観念に正しく一致する」という旨を述べている。是円は、後醍醐天皇の建武政府にも、足利直義主導の草創期室町幕府にも登用された異色の法律家であるが、彼が迎えられた理由の一つは、公武両法を折衷させて新法を樹立するという、両政権に共通した課題を解決させるために、もっとも適わしい人材であった点にあったと考えられる。このような人物が、式目も格式や新制と同様、律令という根本から、「量時立規」という法のあるべき変化

の結果として生まれたものであると主張するのは、当然の我田引水にすぎないかも知れない。しかし、私にはこの是円の式目論が鋭く事の真相をついているように思われるのである。〝道理好み〟泰時は、こうした正統的な法思想の忠実な実践者であった。

ところで泰時らのいう道理なるものの性格については、これまで様々な評釈が行なわれてきたことはよく知られているが、『愚管抄』における慈円の「道理」と同じく、それは一つ二つの現代語におきかえることの困難な多義性をもっている。ここでは叙上の伝統的な法思想との連関という見地から一言しておこう。

『御成敗式目』中で、社会的にも最大の影響力をもった第八条のいわゆる当知行年紀法は「当知行の後、廿ヶ年を過ぎば、大将家の例に任せて理非を論ぜず改替にあたはず」という。法文中には道理の文字は使われていないが、理非を超越したところに一次元高い法理を創出する力をもつものが、道理という名のロジックであることはいうまでもない。

式目を遡ること約一世紀昔、観世音寺と太宰府兵馬所の相論の審理に当った太宰府公文所の勘文にこんな文章がある。

兵馬所の申す旨、すこぶるその理あるに似るか。しかれども領すべきを領さず数十年を経るの後、今超越してさらに件の妨をなすの旨、景迹の法あるべし。(25)

理はたしかに兵馬所にある。しかし数十年間寺家の知行を黙認してきた今、突然その回復を要求してきたのであるから、この相論は「理」ではなく「景迹(きょうじゃく)の法」によって裁断さるべきであろう、という。証文による理と、多年の当知行という現実の何れを法的に優位させるかという論点は式目八条と全く同じであり、彼の道理にかわってここでは「景迹の法」なるロジックが用いられていることも一見明らかであろう。この「景迹」が一つの法律用語であったことは、たとえば平安初期につくられた禅林寺規式の一条で、上堂する僧侶の履物を盗む者の処罰をきめ、その付則として「もし救論あらば、景迹に准じ、同罪を科せ」(もし犯人をかばい立てる者があれば、景迹の法に准拠して、犯人と同罪に処せ)、などと用いるごとくであった。(26)

ところでこの語は、中世では普通「推量する」「類推する」という意味に広く用いられた語であるが、律令の法律用語としては、人間の「心ばせ」「性格」「行状」を意味したという。この両義がどう結びつくのか、滝川政次郎氏は次のような興味ある説明を加えられている。

景迹が個々の行為の動機を離れて、その人の行為の全体から帰納されるその人の根性、魂胆をいうものであることがわかった。人の根性、魂胆を見るには、その人の個々の行為を仔細に観察して、各行為の関連を捉え、その心情を推量して結論を下さなければならない。……景迹の認識には、推量ということが不可欠の要件である。故にこの語は、怪訝の念を懐いて人の魂胆を推量する場合に使用せられ、それが普通語となったときには、訝かる、推量するの意味しか持たなくなったのである。(27)

このことを念頭にして、先掲二史料にみえる「景迹」を考えてみると、前者では一方の「理」の存在を確認しながら、「不領可領」という「非理」を勘案し、より高い次元での「理」を推量しようとするものであり、後者では、「救論」という表面上の事実から、「与同」という隠された事実を探り出そうとするものであることがわかる。即ち個々に存在する「理」や「事実」に追随することなく、それから離れた視点から高次の「理」や「真実」に迫ろうとする思考方法が「景迹の法」であったといえよう。泰時の「道理」は、「量時立規」の伝統の中に育ってきた「景迹の法」の発展

的な形式であった。

平安貴族の思考原理が、個別具体的な「例」への追随から、「ものの本質にもとづく論理的な要請」である「理」へと大きく転回したことを論証した龍福義友氏の論文には、「道理」についても、注目すべき示唆がある。即ち氏は、「地域的特殊的であり共同体的慣習法的」である村落法から、「普遍的一般的でしかも抽象的な」武家法を生み出す契機として「道理の思想の成立」を考える。[28] 氏の全構想の検討はここではなし得ないが、古代即抽象、中世即具体、といった常識から出発した考え方、式目を個別・具体的な「道理」の集合体とみなすような単純素朴な考え方を鋭く批判する所説であることは疑いない。

繰り返すようだが、式目は既存の「理」の集合、もしくは改変ではなくて、その上に立つ新しい「法」であった。

五　守益の理

南北朝期、東寺が幕府に提出した庭中申状に、次のような文章がある。「山城上桂庄は後宇多上

皇の寄進を受けて以来、四十余年を経過し、その間片時も不知行であったときはない。当知行廿年の年紀法は武家不易の法であり、公家領といえどもこの法が適用されて然るべきである。公家領適用の好例は去る元亨四年（一三二四）、永嘉門院の出訴によって室町女院領の相論が関東で争われたとき、時の天皇後醍醐は、勅使を下して、この庄の知行がすでに年紀廿年を過ぎている旨を主張し、それによって永嘉門院の訴訟は弃捐されたではないか」。[29]

わずか十年後には、独自のイデオロギーにもとづく所領政策を強行しようとした後醍醐が、[30]いかに当面の利害得失にかかわるとはいえ、武家の法の典型ともいうべき年紀法の適用を自ら請求したというこの事実に、私は中世人――日本人――の法意識の一つの象徴を感ずるのである。たとえどんなに得であっても、この法のおかげを蒙ることに、彼は何の抵抗もなかったのだろうか。年紀をとるか、証文を先とするか、日本中世法の中でもっとも鋭い対立を示さなければならないはずの二つの法理の争いにおいても、何れがより正当な法理であるか、という形での争いは皆無といってよい。後醍醐でさえそうであったように、争いは常に適用と解釈の範囲にとどまっていた。

鎌倉末期、それこそ「沙汰」に練達した奉行人クラスの法曹官僚の手に成ったと推定される幕府訴訟制度の解説書『沙汰未練書』には、北条時宗の名を藉りた奥書が載せられていることは有名で

ある。そこからこの書の筆者の抱いている「理非」、「法則」、「沙汰（裁判）」の像を抽出してみると、まず「理非」に与えられている価値が、きわめて相対的なものであることに気づく。自らが「理運至極」と考えて出訴した沙汰であっても、敵方が応ずるなら、「是非を閣いて和談」するのが「穏便の儀」であり、こうした「正理を専にする」者には、神明・仏陀の加護があるとさえいう。

次に「法則」はどうか。沙汰人は一つでも多くの法を知らねばならない、それは法は御下知（判例）を破るが、御下知は法を破らないからである。「沙汰は法則を眼目とす」、つまり法を知ることは、沙汰に勝つための最善の手段なるが故に必要とされる。ではその究極の目的たる「沙汰」とは何か。

沙汰は守益の理なり、無益の相論を致すべからず

「理非」も「法則」も、そして「沙汰」もすべては「守益」に奉仕する侍女にすぎなかった。何故「故実の沙汰人は和与を以って本となし、非拠の沙汰人は、裁断を以つて先となす」か。それが「和談」を「裁断」よりも好ましいとする日本人の国民性などによるものでは決してない。一言でいえ

ば「和談」の方がより「守益の理」に叶う得なやり方であったからである。

もちろん「裁判の実務書」というこの本の特殊性を無視するわけにはいくまい。しかしその点を考慮に入れても、理よりも法よりも益、という理念が中世人一般の法意識の根底に拡がっていたように私には思われる。益のための理であり、法であれば、それは「時を量りて」変化していくのは当然であり、古い法や道理にしがみつくよりも、景迹や折中の法によって、新たな法や理が生み出されていくことに何の抵抗があるはずもなかった。法の定立者も、受容者もこの基本的な姿勢においては大した差異はなかった。昭和二十年八月十五日を境目に、ごく短時日の間に、全く平和的に、昨日までの〃現人神〃を先頭にして正義の理念をやすやすと転回させたようなかわり身の早さこそ、むしろわが国民性というべきかも知れない。

そういえば、中世の史料の中に、法の存在意義を否定したり、あるいは法理の内容自体に非難を加える、といった種類の例を見た覚えはほとんどない。「法令を厳にせらるべき事」と銘うちながら、実は「近ごろ朝に令して夕に改む、民以て手足を措くところなし、令出でて行はれざれば、法なきにしかず」と現実の法のあり方を痛罵し、「約三の章」（殺人・傷害・盗犯に象徴される基本法）以外の法の存在そのものに冷笑を浴びせている「北畠顕家奏状」のごときは全くの例外といえるだ

ろう。[31]

最後になったが、川島武宜氏の一連の業績以後、法意識研究の根幹的なテーマとされてきた、いわゆる「権利の意識」についても一言しておかねばなるまい。川島氏が、日本の前近代においても、家や土地を所有し、貸した金の返済を求める「権利の意識」は個々の事実としては当然存在したが、それらに共通する抽象的な観念としての「権利の意識」は存在せず、それが近代における権利の観念の欠如、もしくは希薄を生んだ歴史的前提とされたことは周知のとおりである。[32] もっとも氏の立論の根拠は、ただ近世以前に「西欧の伝統や現代法にいわゆる『権利』と同じ意味内容を指す言葉」がなかったという一点のみであって、すべてを「今後歴史家によって考えられる」べき課題としてのこされたのであった。

しかし氏の「期待」にもかかわらず、少なくとも中世史の領域では、こうした問題に興味を示す「歴史家」はほとんどいなかったが、それをすべて「歴史家」の怠惰もしくは無能の故とすることはできまい。何故なら、中世で土地や家を所有するということの中味、貸した金をとり立てられるということの中味、それらがあまりにも不確定であって、その先にある「観念」の問題などには、とても手がまわらなかったというのが実情であったからである。また「ことばがなかったのは、そ

のことばを用いる必要がなかったから」という氏の論法が一般的に成り立つかどうかは疑問であり、「権利の語も知らなかったから権利意識が低いという論法によれば、義務の語を知らなかった極東に『義務中心の法文化』が生れることもないはず」という大木雅夫氏の批判のように、[33] それこそさまざまな「観念」の不存在が論証されることにもなりかねない。

一　犯過人糺断の事

右、領家国司三分の二、地頭三分の一、沙汰を致すべきなり、

一見すると、犯人糺断について領家・国司と地頭の義務の範囲を定めた法令のようにみえるが、犯人から没収した検断得分物の分配についての、権利の割合をきめた法令であることはいうまでもない。このようにわが中世法では権利も義務も同じ「べし」という一つの助動詞によって表現するのが普通であって、稀にはその内容を権利と解すべきか、義務とみるべきか判断に苦しむ場合もないわけではなく、またその何れか一方と割りきることのできない場合はもちろん数多い。たとえば先掲の法令であっても、もし検断得分物の取得が、本来は警察・刑事裁判権の行使という一種の公的

義務の執行に対する反対給付であったとすれば、彼の「べし」を百パーセント権利の「べし」とはいい切れなくなる。

このように「べし」の両義性自身も興味をひく問題ではあるが、それはともかく、「べし」が助動詞である以上、それに連なる個々に具体的な動詞がなくては意味をなさない。「べし」の用例を何百何千集めても、それを適当な一つの現代語におきかえることは、恐らく不可能であろうし、また中世人にとっても、別の中世語におきかえることは困難であったのではあるまいか。しかし「べし」によって彼らの間では必要十分な共通理解が存在しなかったはずはないのである。つまり権利や義務が「べし」以上に観念化しなかったのは、それら個々の特性というよりは、むしろものごとを観念化するという思考方法の一般的欠如にその原因を求むべきであろう。

私は西欧の法については全くの無知であるが、権利意識の程度において東西に差はないという主張[3]に親近感を覚える。誤解を恐れずにいえば、人間の権利意識などに、東西はもとより、古今においてもさしたる違いがあるとは思えない。三重県のいわゆる「隣人訴訟」を頂点とした現今の権利訴訟の盛行も、手段や方法が変っただけで、「権利」に対する「意識」が変ったことを示すものとは思えない。それこそ時を量って流布する「守益」のための現象にすぎないのではあるまいか。

(1) 牧英正「鎌倉時代の人身法制に関する若干の考察」(『法学雑誌』Ⅲ巻1号)。
(2) 文永七年四月廿六日、関東下知状(「野上文書」)。
(3) 笠松「幕府法覚書(一)」(『中世の窓』3号)。
(4) 牧英正『日本法史における人身売買の研究』(有斐閣)、一二〇ページ。
(5) 石井進「都市鎌倉における『地獄』の風景」(『御家人制の研究』吉川弘文館、所収)。
(6) 日本法社会学会編『法意識の研究』(有斐閣)。
(7) 「岩崎本御成敗式目抄」(池内義資編『中世法制史料集』別巻、三四一ページ)。
(8) 「清原業忠貞永式目聞書」(同前、四〇九ページ)。
(9) 「清原宣賢式目抄」(同前、五五八ページ)。
(10) 笠松『日本中世法史論』(東京大学出版会)、第一章参照。
(11) 康永二年十二月六日、実紹・妙定連署地子銭請文(大日本古文書『東大寺文書之八』、第五三二号文書)。
(12) (延徳三年)三月十四日、大東延俊陳状(『春日大社文書』第四巻、第八四四号文書)。

(13) 建久元年十一月日、金剛峯寺根本大塔供僧解状案（大日本古文書『高野山文書之一』、宝簡集五一第五二号文書）。
(14) 石母田正『日本古代国家論』（岩波書店）、二一〇ページ。
(15) 『建内記』四、一七〇ページ。
(16) 黒田俊雄『王法と仏法』（法蔵館）、I参照。
(17) 『建内記』一、一三四ページ。
(18) 笠松、前掲書、第十章参照。
(19) 瀬田勝哉「鬮取についての覚書——室町政治社会思想史の一試み」（『人文学会雑誌』一三巻四号）。
(20) 水林彪「近世の法と国制研究序説㈠」（『国家学会雑誌』九〇巻一・二号）。
(21) 三浦周行『法制史の研究』（岩波書店）、一一七〇ページ。
(22) 笠松、前掲書、終章参照。
(23) 「武家のならひ民間の法」は泰時書状中では、「武士庶民を問わず（律令を知る者は皆無である）」の意味に用いられており、武士や庶民の間の慣習法というような意味をもたせることは誤りである。日本思想大系『中世政治社会思想』（上）（岩波書店）、四一ページを参照。
(24) 建長二年七月の関東下知状に引用された嘉禄二年の下知状（「橘中村文書」）。
(25) 長元九年五月十日、太宰府公文所勘文案（大日本古文書『東大寺文書之五』、第一一〇号(8)文書）。
(26) 「図書寮所蔵文書」（平安遺文、第一五六号文書）。

(27) 滝川政次郎『万葉律令考』（東京堂出版）、三二〇ページ。
(28) 龍福義友「平安中期の例について」（『論集　中世の窓』吉川弘文館、所収）。
(29) 文和四年十一月日、東寺雑掌光信庭中申状（「東寺百合文書」ヨ）。
(30) 佐藤進一氏は建武政府の所領政策には、年紀法否定の思想が前提としてあったと指摘する。同氏著『日本の歴史』第九巻〈南北朝の動乱〉（中央公論社）、二六ページ参照。
(31) 日本思想大系『中世政治社会思想』（下）（岩波書店）、一六〇ページ。
(32) 川島武宜『日本人の法意識』（岩波書店）、第二章。
(33) 大木雅夫『日本人の法観念』（東京大学出版会）、第五章。
(34) 同前。

IV

「傍例」の亡霊

中世の史料、とくに訴訟文書をひらいてみますと、「先例に任せて」とか「傍例の如く」とかいった言葉がやたらと目にふれます。自分の行為なり主張なりが、古くからの先例に逸脱せず、またどこでも通用する傍例に背反しないというわけなのでしょう。先例どころか「新儀」じゃないか、傍例ではなくて「非法」なのだ、これが相手側の反論における慣用語でした。

このように先例・傍例の語が、あまりにもしばしば使用されているために、これらを全く無内容なきまり文句、修飾語にすぎないと一概にきめつけてしまうのは、それを鵜呑(うの)みにしてありがたがるのと同様の誤りをおかすことになります。建長五年(一二五三)十月、諸国の郡郷荘園地頭代に充(あ)てられた十三ヶ条からなる幕府法[1]中の一つを例としてみましょう。この条々はすべて、地頭がその

もつ検断権（警察権および、刑事裁判権）を最大限に利用して、苛酷な農民支配を行なうことをチェックするための「撫民法」でありますが、その一つに地頭が、訴人や容疑者たる農民に、訴えの内容が真実であること、あるいは自分が無実であることを起請文に書かせ、その際「祭物料」と称して絹布などの品物をとりたてることを禁止する条文が含まれています。法文で幕府が、「たとひ先例たりとも永く停止すべし」といっているところからみて、地頭たちがこの収奪を、先例に基づく合法的な行為だと主張していたことは疑いありません。

ところで文書（権利の認定などの）を発給する側が、それをもらう者から金品を取ることは中世では往々にあることですが、文書を出させてしかも金を払わせるといった例は他に見当りません。つまり起請文を書かせて祭物料をとる行為は、表面的には何の謂れもない新儀・非法のようにもみられます。しかし最近の古文書学の研究によりますと、起請文の発生母体となったのは「祭文」と「起請」とよばれる二種類の文書であって、そのうち祭文は「文字通り神を祭る文書であって、主として禍難災厄を除き、幸福を将来することを目的としたもので、その場合、祭壇を設けて、幣帛・穀物・酒・果物などの供物を供えるのが通例[2]」であったとされています。中世で起請文が書かれる際、このような慣習が広く残っていたとはとうてい考えられませんが、祭文を媒介として起請文と

「祭物料」がむすびついてくる、つまり地頭のいう先例には、起請文という特殊な文書様式の発生にかかわる、すぐれて民俗的な根拠が秘められていたことが想像されるのであります。

ある人間Aの主張する「先例あり」「傍例に任せて」は、利害反する他の人間Bからみれば、それは「先例ありと称して」「傍例と号して」と表現されることが普通です。この表現はAの主張がAの主観的なものであり、Bからみればなんら客観的価値のないことを示しています。たしかに「号され」「称され」ている多くの先例・傍例が、主張者の主観的なものにすぎないことは疑いありません。しかし神様になりかわって「祭物料」をとりあげる地頭のように、たとえそれが亡霊の如き傍例であったとしても、一片の根拠なき先例・傍例が「号され」「称され」るということもまずあり得ないのです。しかも最も注意しなければならないのは、傍例の亡霊が時と場合によっては、強い実効力をもつ中世的な法として生きかえってくるという点であります。詳しく説明する余裕はありませんから、ここではただ、Aの先例・傍例を非難して、これこそ道理なりと主張するBのそれもまた、所詮は傍例の亡霊、五十歩百歩にすぎないからとだけ申しておきましょう。

それではこうした先例・傍例を、その主張者たちはどこから見つけてくるのでしょうか。五畿七道の習・諸荘園の習・高野山の荘々の習・所の荘官等の習、これはある訴状に列挙されたものです

が、このほか当国の習、所の法例、この河の大法、といったぐあいに大小さまざまな権力圏や限定された地域に通用する慣習法が存在しました。一方また武家の習・釈門（僧侶）の法はもちろんのこと、人買い商人というあまりにも特殊な集団の中にさえ「我等が大法」があったといわれています。(3)さきほどあげた建長の法令の中から一例をひろってみますと、喧嘩でなぐり合いをしても疵(きず)を負わせなければ罪にならないのが「土民の法」だといっておりますが、これは「殴人の科」が『御成敗式目』に定められている武士の法と対比させれば、立派にその存在価値を認めうるだけの「習」といえるでしょう。民衆の法の中でもっと極端な例では、『沙石集』にこんな話がのっています。盗みをして捕えられ主人からなぶり殺しにあいかけた一人の下人が「口惜ク候カナ、下﨟ハ盗常ノ事ナリ」、つまり彼はこういいたかったのでしょう。「我々下人の間では盗みぐらいは日常茶飯事、こんなことで殺されては命がいくつあっても足りはしない」。このように、中世の人々は彼の属する地域や集団の中に、亡霊のように存在した先例・傍例によってある時は脅やかされ、ある時はそれを生きかえらせることによって、わが身を守らなければならなかったのでありました。

(1) 『中世法制史料集』第一巻（鎌倉幕府法）、追加法、第二八二〜二九四条。

(2) 佐藤進一『古文書学入門』（法政大学出版局）、二二六ページ。

(3) 中田薫「法制史漫筆」第一節〈大法〉（『法制史論集』第三巻(下)、岩波書店、所収）参照。

式目はやさしいか

「これによりて文盲の輩もかねて思惟し、御成敗も変々ならず候はんために、この式目を注置れ候者也」。六波羅探題の任にある弟重時あての有名な書状で、立法者北条泰時はそういっている。文盲でも文意を理解し、法意を心得ておけるくらいなら、『御成敗式目』という法律は、よほどわかりやすいものでなければなるまい。実際、式目はそんなにやさしい文章でつづられているだろうか。

もっとも、やさしいかむつかしいか、などといういわば感覚的議論は、前提をはっきりさせておかないと、えてして不毛な議論におち入りやすい。たとえば、何に比べてやさしいかという点であるが、泰時がしきりに力説する「法意」つまり当時の朝廷法と比べてみれば、用語・文体何れをとっても、たしかに式目をやさしいということができるだろう。しかし一般の幕府法（式目以前のもの

を含めて、追加法とよばれている）と比べれば、式目は一段むつかしい法律である。式目をむつかしくしている原因の一つは、追加法にはめったにない長文の条文が多いという点にある。それは、附則や但し書きを含めて、関連する複数の規範が一条に合成されていることを意味し、往々にして正確な法意をとらえにくくしているのである。

もっとも、こうした長ったらしい法文が、式目本来のかたちであったかどうかについては、佐藤進一氏の原式目論[1]以来、大きな疑問がもたれはじめた。氏によれば、式目立法後のある時点で、五一ヶ条という条数を動かさないまま、いくつかの新しい条文を追加したため、本来複数であった条文が一条に構成し直された可能性があるという。たしかに第十条などは、条文の構成が不整合不自然で、どう考えても当初からこんなぎくしゃくした文章であったとは思えず、「殺害の科の事」「父子の咎を相互に懸けらるるや否やの事」なる二条を、無理やり一条に合成したとみるほかない。[2]なぜこんな不自然さに気づかぬまま、何世紀も過ぎたのか、所詮はコロンブスの卵であろうか。

式目難易の議論に必要ないま一つの前提は、式目当時の鎌倉時代人にとってどうか、という点と、我々現代人にとってどうか、という点を区別してかからねばならないことである。我々にとってむつかしければ、昔もむつかしく、今わかりやすければ、昔はいうに及ばず、と安易にきめてかかる

わけにはいかないからである。公家法流の文飾過多の文章などは、たしかに読むのに嫌気がさすが、労をいとわず辞書をひき用例にあたれば、少なくとも肝心の法意を理解するのは、それほどむつかしくはない。ところが逆に、当時の日常語でごく平易に叙述された法文は、かえってなかなかの難物として我々の前にあらわれるのである。その一例として第三四条「他人の妻を密懐する罪科の事」をとりあげてみよう。肝心の部分までを現代語訳しておくとこんな条文である。

人の妻と通じたものは、強奸和奸を問わず、所領半分を没収した上、出仕を（無期限に）停止する。所領のない者は遠流、女も同罪である。

次に道路の辻において、女を襲い捕えたものは、御家人なら百日の出仕停止、郎従以下の身分の者は、頼朝の先例にならって、片方の頭髪を剃りおとす刑に処す。

とここまでは、わざわざ訳すまでもないほど実に簡明な法文であり、何故強奸も和奸も同罪なのか、まして強奸の被害者たる女性が男と同罪とは不合理ではないか……。そんな小賢しい詮索さえやめておけば、表面的な文意はそれこそ文盲にもわかるかも知れない。ところがこの条は、最後になっ

て意外な伏兵があらわれるのである。

ただし、法師の罪科においては、その時に当りて斟酌せらるべし。

「法師の刑は、犯罪発生時点で斟酌してきめよ」それだけのこと、一向にむつかしくない、といわれるかも知れない。しかし困るのは当時から最近まで日常語の一つであった「斟酌」なる語の解釈であり、これを何とかしなければ、この部分を訳したことにならない。[3] この動詞には微妙なニュアンスがあるが、主な語意は(A)単に考慮する、(B)手加減しゆるめる、の二義であろう。三四条の場合、もし(A)なら、立法者は未来の裁判者に量刑を白紙委任したことになる。「毛のない法師に頭髪ぞりの刑は科せぬから、適当に工夫して刑をきめよ」、恐らくこんなことになるだろう。一方(B)なら、白紙委任ではなく、百日の出仕停止や頭髪ぞりに比べて、より寛大な刑を科すことを立法したことになるだろう。

こんなとき、もっともよい方法は法の適用例から法意を逆推することだが、残念ながらこの部分を適用した判例は一例も発見されていない。次善の策は、同じ幕府法の中から「斟酌」の用例をさ

ぐるという方法である。式目にはこの一例だけだが、追加法にはかなりの数の用例が見出せる。しかし困ったことには、そこでも(A)(B)両様とも用いられているのである。たとえば「外孫に譲与した財産を悔返せるかどうか」という法文で、「一概にはきめかねるから、証文などの事情に随って斟酌せよ」というのは明らかに(A)であり、博奕犯に対し「指を切る」刑をきめた条文で「侍は斟酌あるべし」とあるのは、もちろん(B)の例である。つまりこの方法もダメである。

ところで外ならぬ中世人は、この部分をどう理解していたのだろう。立法から三世紀もたってはいるが室町後期に出来た式目の注釈書がいくつも今に伝わっており、[4] 貴族や僧侶の手になったこれらの書物には、荒唐無稽な点もあるが、中にはさすがに同じ中世人ならでは、と思わせる卓抜な解釈もないわけではない。

斟酌とは水の浅深を計るように、正しいことを計り行う意味で、法師ならば打おけ（ゆるせ）という義ではない。

——『清原宣賢式目抄』

これは明らかに(A)説であるが、

> 斟酌とはクミクムとよみ、水をくんでおいて何日でも用を待つごとき心である。つまりもし事を性急にきめれば、あやまって既に仏種の族たる僧侶を罰することにもなりかねない。慎重の上にも慎重を期せ、という意である。
>
> ――『御成敗式目注池辺本』

こちらははっきり(B)の立場に立っている。つまりここでもまた当時から(A)(B)両説あったことを知るのみという結果に終らざるを得なかった。

では一体どうしたらよいのか。一つは式目という法典の一般的性質を知って、それをこの条にも適用させることだが、それも容易な仕事ではない。もう一つは、「道路の辻において女を捕う」という犯罪の特殊性を追求して、それと「法師の罪科」を結びつける何かを掘りおこしていくことであろう。この犯罪は、鎌倉後期の訴訟手続解説書『沙汰未練書』では、刑事事件になるかならないか、その境界的な犯罪の一つにあげられており、また室町時代の『御伽草子』には、「男もつれず、

輿にも乗らぬ美しい女房を捕えるのは、辻どりと称して天下の御ゆるしである」といわれている。たしかに式目では刑罰の対象にはなっているが、それでも人妻密懐よりは明らかに軽罪である。少なくとも公法上は妻帯を認められていない僧侶、それも法師とよばれる下級の僧侶たちが、この「天下の御ゆるし」を楯にして、「辻での女捕り」に性のハケ口を求めることが多く、俗人の場合よりもさらにそれを容認する慣習があったのかも知れない。式目立法者が、五一ケ条中ただ一ケ所こ こだけ「法師の罪科」を問題にし、しかも「斟酌」という当時はやさしく、今むつかしい表現を用いた理由も、その辺にあったのかも知れない。

（1）佐藤進一「御成敗式目の原形について」(『国史大系』第三三巻、月報)。
（2）日本思想大系『中世政治社会思想』(上)(岩波書店)、四三二ページ、補注10参照。
（3）実は「法師」にも問題があるが、ここではふれている余裕がない。
（4）池内義資編『中世法制史料集』別巻（岩波書店）参照。

正応元年の追加法

平安遺文の完結後、「平安遺文にも載っていない文書」という言葉を時に耳にすることがある。この言葉は、史料の博捜という点での同書の価値を物語ると同時に、研究者心理のふとした一面をのぞかせるような気がして、何かほほえましさを禁じ得ないものがある。しかし、「ほほえましい」などと乙にすましていられるのは、私が平安時代の研究者ではないせいかも知れない。その証拠には、自分の専攻している中世法などについては、とてもこうはいかないからである。この領域で平安遺文に比せられるのはいうまでもなく、『中世法制史料集』既刊三巻（岩波書店）である。どこかに同書未利用の追加集の写本があったなどと聞くと、「法制史料集に載っていない条文がありますか」という言葉が、反射的に自分の口から出るのをおさえられなかったおぼえが一度ならずある。

以下は法制史料集編者の方々はもとより、読者諸氏の微苦笑が目にみえながら、あえて「載っていない」(補注)法令の紹介を試みるほほえましき短文である。

『群書類従』雑部に『二判問答』なる一書がある。この本は、巻首に「二階堂判官政行問、後成恩寺関白兼良公御答」とあるように、室町幕府の評定衆であった政行が、「不審条々」について呈した質疑に対して、当時故実の世界の第一人者であった兼良が答えた一問一答形式の書物である。(1) その内容は、応仁元年(一四六七)使の宣旨をうけていた政行が、検非違使を主体として書札礼など諸諸の故実について問い、その応酬は当時における公武両者の故実学の水準を知る上でもなかなか興味深い記事が多い。(2)

一雖為武家廷尉、当時朝役参勤不可有子細哉、

　　正応元七追加云、検非違使事

補任者、翌年令上落(洛)、或勤役朝畏以下之役、或可参仕賀茂祭、帰参関東之時者、放生会正月等出仕不可懈怠、凡当職之間、京都公事随催促参洛可勤仕也

如此制分明也、至高祖父行光賀茂祭参向勤仕畢、雖然当時就無有職、中絶頗可謂無念者也、

　　如何、

先代制府(符)尤以厳重、在其職随朝役之条、理其所当也、但近代之儀可在(任)時宜者哉、

これはその一項であるが、政行が引用した正応元年(一二八八)七月の追加は、その内容からみて鎌倉幕府追加法の一であることは疑いないと思われる。もっとも法令本文の忠実な引用であるかどうかは疑問であり、例えば本文冒頭にあるべき「右」の字がないのを含めて、書出し部分はやや簡略にすぎ、この辺に引用の際の省略がある可能性が大きい。そのほか「或勤役」の役の字は誤写の可能性があるが、訂すべき成案を得ない。

法令の内容は、御家人にして検非違使に任ぜられた者は、補任の翌年上洛して「畏」(3)や賀茂祭の警固役等を勤め、関東にあっては鶴岡放生会の供奉等を義務づけているのであるが、本条の主旨は、「凡」以下、即ち在任中は朝廷の催促に従って公事を上洛勤仕せよ、という一般的な規定にある。

元暦元年(一一八四)八月、義経が使宣旨を蒙ったときの頼朝の激怒は有名であるが、以後にあっても、検非違使という当時の王朝官制の中できわ立って実質的な職務・権限を有した官職への補任は、幕府の最も警戒すべき対象の一つであったと考えられる。式目三九条が受領・検非違使につい

ては正規の挙状を発給せず（発給し得ない、というべきか）、「只御免之由可被仰下歟」と、一般の朝官と別扱いをしている点も、この辺の事情と関連するものであろう。

従って使の補任以後においても、その職務勤仕について、制約乃至黙認はあり得ても、逆に幕府が「随催促可勤仕」きことを、法的に義務づけることは、本来の幕府のいき方からすればむしろ逆の方向であるといわざるを得ない。しかも正応という時点での公武の力関係からみて、このような立法が京都側からの圧力によって生まれる可能性は皆無である。とすれば、幕府が独自の政治的判断で、検非違使に任ぜられた御家人に、朝役の勤仕を義務づけることを、むしろ有利とみる背景が生まれたことを意味することになろう。それはもしかしたら、幕府の対朝廷観、ひいては幕府権力の自己規定、そうしたものの転換とつながっているのかも知れない。

次に本法の内容から離れて、政行が本法、即ち前代鎌倉追加法の法源を所持していた点に注目したい。室町時代に、幕府当局者の許に、鎌倉追加法の法源がどの程度伝来していたか、これはかなり興味ある問題である。何故なら、新法の定立よりもむしろ、古法の適用解釈によって案件を処理するという方向に、実務家たる奉行人層を中心とする法意識の転換がなされた室町後期においては、鎌倉追加法法源の蓄積度の如何が、裁判の判決を実際的に左右した可能性をもっていたからである。

明応七年（一四九八）の諏訪貞通書状にひかれた「建長七年法」[4]、永享二年（一四三〇）の「御前落居記録」にみえる「文永追加」[5]等の例に、我々はここで現存追加集不載の追加法の一例を加え得たことになる。文明十年（一四七八）という時点で政行がこの正応法を所持していたことは、この他にもかなり多量の法源を二階堂氏が伝来していた可能性を示すことになるかも知れない。

しかし一つ考慮に入れておかねばならないのは、本法と二階堂氏の特殊な関係である。鎌倉の追加法が評定会議によって立法されることはいうまでもないが、各法令はその内容に従って、立法過程から立法後の処理までを直接受持つ担当奉行人が、特定部局から選定されるのが普通である。ところで、御家人の任官、朝官としての公事勤仕などについての認可の権限は、明らかに将軍固有の権限内に属するものであり、立法担当部局は当然政所をおいて他にあり得ない。とすれば鎌倉初期以来代々執事を勤め、事実上政所を独占的に支配していたと考えられる二階堂氏と本法の因縁はきわめて深い。私は追加法法源の多くが、このようにその法と直接関連をもつ奉行人の家に、個別バラバラに伝来したものと考えているが、その意味では本法が二階堂氏に伝わっていたことも、一つの必然性をもっていたともいえよう。いい変えれば、政行がその所持する多量の追加法の中から、たまたま本法を提示したのではなくて、彼の家に伝わるべくして伝わった少数の法令の一つであっ

たとみるべきであろう。

このほか「載っていない法令」を二つ簡単に紹介しておこう。

大日本古文書『醍醐寺文書之四』の第六四四号文書(4)、弘安八年十一月の尼蓮念売券案に担保文言として引かれた

当時如披露者、被出新式目、於売買之地者、不返与本銭、可令本人知行之由、被載之

は、その立法主体・立法年次に若干の問題をのこすとはいえ、鎌倉追加法の参考史料に補われてよいものと考えられる。

『九条家文書』(6)(二)の第四三六文書(3)

暦応元年九月廿六日、武家使者（基秀法師 円忠）申詞

諸国大嘗会米事

於武家被管所領者、仰守護人所致沙汰也、至本所一円御領者、可為 公家御催促乎、

次建久以往荘号地事、任先例被免除畢

段別三升（代銭三疋）

使者入部幷雑事等勤仕、一向停止之、但催促過三ヶ度者、以使者可検納（使者雑事等同停止之）之由、仰

諸国畢

一 大嘗会料足条々（暦応元十廿九評定）

自余略之

次本所一円領幷建久以前荘号之地、背先日事書致譴責云々、太不可然、一向可停止之

は明らかに室町幕府追加法の原文および抄文とみられる二ヶ条である。

（1）原奥書は文明十年（一四七八）六月となっている。
（2）ちなみに、当時の評定衆は二階堂・波多野・摂津等の数家に固定しており、概していえば故実をもって家職とする官僚である。
（3）「申慶」、すなわち諸上級者を歴訪して挨拶を述べる。但しここで「朝畏」とあるのは、天皇・院に対する公式の畏に限定した用語かもしれない。『群書類従』公事部所収の「大夫尉義経畏申記」に義経の後白河院に対する畏の次第が詳記されている。
（4）『中世法制史料集』第一巻（鎌倉幕府法）、参考資料第六条。
（5）同前、第十四条。
（6）図書寮叢刊。
〔補注〕その後、『中世法制史料集』第一巻の第九刷には補遺（三）の第二部補十七条として本条が掲載され、また後出の暦応元年九月廿六日法も、同書第二巻の第六刷に補遺（三）幷訂正の第三部補三八条として収録されている。

『結城氏新法度』の顔

戦国大名の家法、いわゆる分国法とよばれるものが、十余り今に伝えられています。御承知のように、これらは凡て昭和四十年に刊行された『中世法制史料集』第三巻[1]に、厳密な本文校訂と周到な語注をもって収載されています。したがって今では、それこそ寝ころがっていても、あらゆる分国法が、しかも安心して読めるというはなはだ有難い学的環境が生れました。もっとも寝ころがって読んでも、条文の意味がすらすら頭に入るほどの能力ある研究者は、それこそ暁天の星でしょうし、私などは何遍すわり直して読んでもさっぱり理解できない条文がやたらと出てきます。わからない所をそのままにしておいたり、勝手な解釈をほどこしてこと済ますというわけには勿論いきませんから、研究者としての悪戦苦闘がそれから始まることになります。しかしそれとは別に、わか

らない所を一まず棚上げにして、なるべく短時日のうちに十余りの分国法全部を読みとばすという作業も、必ずしも意味のないことではありません。戦国家法全般を通じての概括的な性質や、各家法個々の特徴が、思わざる角度から印象づけられるのが、往々にしてそのようなときだからであります。

さてそうした作業から得られた私の印象をいわせていただきますと、いくつかの家法が妙に似ているという点がその一つでした。それはもともと、立法時点もそれほどへだたらず、地域差といっても、前の時代からみればよほど画一化された社会の中にあって、法制定の対象となる事柄や、その規範の内容に、そう大した違いがある筈もないのは当然です。しかし私のいう類似性とは、法文の配列・法理確定のロジック・文体のスタイル……そうしたいわばより技術的な面を含めた親近性にあります。事実、『甲州法度』は先行法である『今川仮名目録』を念頭にしつつ、部分的にはそれにならって作製されたことが古くから指摘されているように、法の継受関係が類似を生んだとみる見方もあり得るでしょう。しかし私はそれだけではないと考えています。

戦国家法は制定者たる大名、そして多くの場合にはそれと対等の力をもつ重臣団の意志によって立法されたことは確かです。ただ忘れてならないのは、ときには百ヶ条をこえる法文を実際に文章

化するのは、このような仕事の専門家たち、当時奉行人とよばれた人々であったことです。しかも彼ら当時の法曹家たちは、かなり古くから「諸家兼参の輩」とよばれ、「諸大名に経歴する」、つまり家職としての技術を看板に諸大名の間を流れ歩いていた集団であったことが知られています。いま確実なことは何もいえませんが、一人の奉行人が今川から武田に移り仕え、また親が今川に子が武田に、といったことがあったにちがいありません。いいかえれば、彼らの間には彼ら独自の連絡網があり、資料源があり、また共通の技術がある、これが私のいう奇妙な類似性を生んだ一つの原因だと私は考えています。

ところが、このようないわば似たもの集団ともいえる戦国家法の中で、一人とび離れた異相をもつ家法があります。『結城氏新法度』が即ちそれです。断わっておきますが変わっているのはその顔であって、中味まで違っているかどうか、また違っているとしても顔ほどの特異性があるかどうか、これはまた別の問題であり、ごく常識的にいえば外面ほどの特徴はないといえるかも知れません。

では『結城氏新法度』はどんな顔をもっているのでしょうか。原文を読んでいただくのが何よりであることはいう迄もありませんが、一口にいうとこれは法令ではなくて、制定者結城政勝個人か

ら家臣個々に充てられた書状、そんな顔をしているのです。もちろん内容はプライベートのものではなく、公的で永続的な効力をもつことを期待された法律であることは疑いありません。しかしその顔は、法律というよりはむしろ、多くの恐喝とそれと裏腹の泣きごとを、お説教まじりにめんめんと書きつづった手紙である、と表現する方がずっと真に迫ります。先ほどいいました法律専門家たちの筆が入った形跡の全くない、百パーセント政勝個人の作品といえましょう。

この法度はほとんど仮名書の候文でかかれており、その文体がその顔をつくった一つの要素であることは確かです。もっとも分国法の中には、『塵芥集』や『今川仮名目録』のように、ほかにも仮名書のものがないわけではありません。しかしそれらを読んでみても、純漢文体の法文を読むときとそう違った印象は感じられません。つまり顔のちがいは文体にあるのではなく、そこに表現されている制定者個人の感情の有無にかかわっているのです。法制定者が立法の契機や必要性までも、法文の中に文章化することは珍しくないにしても、そこに彼自身の怒り、苛立ち、悲しみ、願い、そんなものを生のかたちで盛り込むことのないことは、中世法においても同じことです。

一つだけ例を挙げてみましょう。一法典としての体裁をもてば、同一の内容はなるべく共通の、そして限定された表現を用い、また無意味な修飾語や強調句を用いないのが普通のことでしょう。

ところがこの法度では、法令違反者への処罰を意味する句を一寸ひろってみても、

をしよせこすき可申候（前文）
聞たゝし、うちひしくへし（二条）
一たゝりなすへく候（十六条）
一とかめ可申候（三二条）

と、まさに多種多彩であり、まして

物のためしには、七尺と申候、九尺一丈けつり可申候[2]（四八条）

に至っては少々度が過ぎた感じです。違反者への政勝個人の強弱さまざまの怒りが、きわめて文学的な表現によって露骨に示されているといえるでしょう。

しかし我々は、この法度を史料として利用するとき、これを関東大名の下手な文学と笑ってすま

すことが許されるでしょうか。

本人よりも一類けつり候へく候（四条）
一類かいゐき、所帯やしきたちまちはき取（五条）
所帯やしきうはいとり（六条）
速所帯かり可申候（二五条）

これらはどれも所領の没収刑を意味する語と一応は考えておくより仕方ありません。しかし何か不安なのです。何故なら、それが単なる恣意的な文学ではなくて、没収刑の多様なあり方、たとえば永代の没収であったり、一時的な没収であったり、また没収地の処分に際しての配慮の差、そうした法的に意味のある内容が、そこに全く反映されていないとは誰しも断言し得ないからです。

一般に古文書は、公権力の発給する公文書と、私人間に取り交わされる私文書に大別され、後者はさらに売券・譲状・借用状などの証文類と、書状とに区分されます。このうちで書状は、その現存する量の大きさに反して、史料として利用されている程度は、他の文書に比べて問題にならない

ほど小さいのが現状です。その原因は色々あるでしょうが、書状はある面ではきわめて事こまかに、そうしてある部分は大胆に省略された内容を、当事者のみに通ずる言葉で、しかも非論理的に表現するのが常のことですから、文面からわかることはわかりすぎるほどわかるのですが、わからないことはそれを類推する道をぴしゃりと遮断してしまっているのが、その最大の原因といえるでしょう。要するに生半可なことでは利用できないのです。『結城氏新法度』が、これまでほとんど史料として有効に利用されなかった、というより利用できなかった原因についても、ほぼ同じことが指摘できるでしょう。

あまりこまかなる事をかきのせ候と、諸人可被存候（六二条）

と政勝自らがいうように、ここにはわかることはわかりすぎるほどの露骨で微細な描写があります。その点では日本の全中世法中でも群をぬいて面白く、楽しい史料であります。しかし一歩その先に進もうとするとき、遮る壁は、他の分国法に比べてさらに厚く堅いといわなければなりません。この法度はまさしく「身（み）（政勝自身の用いる一人称、このような一人称が法文中に出現することはきわめて珍

しい例）」から「面々（家臣）」に充てた書状という顔をもつユニークな法典であるといえるでしょう。

（1）岩波書店刊。

（2）日本思想大系『中世政治社会思想』(上)（岩波書店）、二五九ページの佐藤進一氏の頭注によれば、「七尺の物を、九尺・一丈までという諺のごとく、絶対に許し、見のがしはしない、という意」である。

「裏を封ずる」ということ

何となくわかっているような気もするが、実はよくわからない。人に聞かれては、もちろん答えられないが、そうかといってこちらから聞くのも、いかにも無学をさらけ出すようで恥しい。この種のことの人並み以上多い私にしても、このくらいのことを知らなくては、「商売」にもかかわりそうなことがあるのは、まこと困ったことである。

たとえば文書の「裏を封ずる」ということがある。たいして珍しいことでもないので、ああ、あれかとそれで済ましてはいるが、本心納得がいかない。私ばかりでなく、世間様の方もそれほど納得がいっていないようなふしがあるのは、さらに困ったことであった。

「封裏」とは、文書表面の記事の「確認」あるいは「証明」である、とは多くの古文書学書の教

えるところである。なるほど「確認」「証明」に合致する場合があることはたしかだが、すべての「封裏」が悉皆これで満足するかというと、なかなかそうはいかないのである。

ところで「裏を封ずる」行為の史料は珍しくないが、実際に「裏を封ぜられた」文書現物の伝存は、これをたとえば「裏を破られた」文書と比較すれば問題にならぬほど少ない。

すでに半世紀の昔、昭和二年に、しかもコロタイプ版の図版として復刻されている、正応二年（一二八九）二月十六日付、小早川定心（政景）譲状のごときは、その珍しやかな一例である。[1]都宇庄地頭職以下を「実子弥丞冠者（政宗）」に譲ったこの文書の裏面中央に

謀書之由、覚性代長網申之間、
両奉行人所加封判也、
永仁四年十月廿四日
藤原（花押）
兵庫允菅原（花押）

なる幕府奉行人のまぎれもない「裏封」がある。なお「覚性」とは表文書の相続人政宗の姉であり、永仁五年（一二九七）十月、譲状記載所領の収公に結果する相論の過程で、彼女は「彼譲状謀書之由」[2]をとなえたのだった。

論人政宗提出の証文を、訴人覚性が謀書と非難し、したがって両奉行人がその裏を封じた。このことには何の問題もない。だがこの「封裏」の結果、何がこの文書にもたらされたのだろうか。

裁判の際、謀書と判定された文書には奉行人がその旨をこれに裏書し、以後その利用を不可能ならしめる例であった。

（注）……その実例は、小早川家文書五四号、正応二年二月十六日小早川定心譲状を参照。

……この後、政宗とその妹覚性との間に所領に就いて相論が起り、覚性から右の譲状が謀書であると称した。謀書とは偽書のことである。ここに於て奉行に請うて、謀書にあらざる証明を料紙の裏面に書いてもらったのである。

前者「謀書と判定された文書」の一例として掲げるのは石井良助氏(3)、後者「謀書にあらざる証明」と断ずるのは相田二郎氏(4)である。法制史および古文書学を代表する二人の碩学の、しかも全く相反する所論の何れに従うべきなのか。

まず例によって挙証博捜をきわめる石井氏の説を検討してみよう。

　於偽作露顕之証文者、任康和五年符、言上紕謬之趣、令注毀之

とする文永十年(一二七三)の公家法(5)によって、「謀書に奉行人が裏書する制」は平安以来の公家法にその淵源をもち、

　自今以後、不顧代々成敗、猥致面々濫訴者、須以不実之子細被書載所帯証文

　　　　――『御成敗式目』、第七条

のごとく武家法に伝来したものとされ、さらに

　爰如雑掌申者、彼御式目者一向為謀書之上者、被封裏天可下預之由、令申請之間、奉行人兵藤図書入道・周東太郎兵衛入道令封裏了

　　　　――建治元年十二月、湯浅宗親陳状案(6)

をひき、こうした「封裏文書」の実例としてかの小早川文書の譲状を掲げられる。論証いささかも間然するところないようにみえる。

しかしただ一つ困ったことがある。それは先掲の元応の越訴判決が

　彼譲状謀書之由、姉尼覚生等先度雖難之、為実書之旨所被裁許也

と、永仁の原判決段階で明快に幕府がこの文書を実書と断定したことを伝えている事実である。奉行人が謀書ときめつけた文書が、判決で実書とされ、しかも謀書と断じた裏封は、訂されることとなくそのままのこされた、などとは到底考えられないであろう。この単純な「事実」によって石井説

に従うことはできないのである。

　では相田氏の所説はどうか。なるほど右の「事実」によれば、「謀書にあらざる証明」とする相田説は、一見正解であるかのようにみえる。しかし一寸考えてみれば、この説は石井説以上に疑問が多い。

　第一。念を押すようであるが例の「封裏」文言は、「謀書といったから、奉行人が封判を加えた」というのみで、実書とは一言もいっていない。「封判」の二字のみで、これが「実書」の証明として通用したのであろうか。文書のおかれた環境はむしろ逆である。石井氏の挙証のように、謀書の裏を毀つ慣習が少くも公家法には存在するなかで、「謀書」の二字のみをもつ文言が逆に「実書」の証明として通用した可能性はない。

　第二。これは石井説にもあてはまるが、奉行人が証文の謀実を決着させることができただろうか。鑑定技術者としての実務と、制度的な権限はいうまでもなく別であり、少くも裁判の証拠文書の謀実の認定権は、管轄の引付――評定にあったことは疑いない。

　かくて石井・相田両説の何れにも、私は組すことができない。しかもここで確たる自説の展開となればまことに結構なのだが、その用意もなく、ただ少々の愚見を述べてお茶を濁すことにする。

　私の思うには、この譲状に加えられた「裏封」は、実は表文書を「謀書」とも「実書」とも「証明」してはいないのではないだろうか。「謀書というから封判を加えた」、これに尽きる。「謀書という申し立ての事実の証明」これのみである。石井氏が挙げた『高野山文書』の例でも、地頭提出の「御式日」を、「それは謀書だから、裏を封じて欲しい」との雑掌の申請にこたえて、奉行人が裏を封じたものであって、別に謀書と認定したものでもなく、まして実書の証明を与えたわけではさらにない。では一体、単に「謀書との非難が加えられた事実の証明」のためにのみなされる「封裏」とは、どのような法的効果をこの文書にもたらしたのだろうか。

　ところで『日本国語大辞典』によると「封ずる」という語は

①封をする
②とじこめる
③神仏の力によって活動させないようにする
④ある手段を使えないようにする

などの語義があるという。[7] そのどれでもよいが、「裏を封ずる」とは、つまり「裏に封をして、表の文書の自由を奪い、活動させないようにする」ことを意味したと私は考える。このことは「封ず

る」の反対語である裏を「毀つ」「破る」に対比させてみれば、もっと明白になる。裏を「毀たれ」「破られ」た表面の文書は、開放され自由となり、毀たれ破られた部分から何処へでも逸出することができるようになる。したがって当然にも、少くもその部分の文書効力は消滅するのである。裏を封ぜられた文書はその逆であって、現状に固定され動くことができない。

「謀書であるとの申し立て」の事実のみを証明する「封裏」は、一つには非難された文書が、ほかでもないこの文書であることを特定し、一つには以後この文書の文面に変改が加えられることを防止する。これによって該文書は、判決の場に至るまで、謀書申し立て時点のまま凍結される。何故そのような必要があるのか。いうまでもなく謀書は、事実謀書であった場合の謀書人に対してはもちろん、逆に実書と認定されたときには謀書申し立て人に対して刑事罰が科されるからである。謀書申し立て人の申請によってなされる「裏封」は、一種の「懸物押書」のごとき法的効果をもったのではないだろうか、そんなふうに私は考えている。

「じゃあ毀っても封じてもない、ただの文書は一体どういうことになるの」、A氏のこうした「愚問」に私が答えなければならない筋合いは、もちろんなかった。

(1) 大日本古文書『小早川家文書之一』、第五四号文書。
(2) 元応二年九月廿五日、関東下知状写（大日本古文書『小早川家文書之二』、第一八五号文書）。
(3) 石井良助『中世武家不動産訴訟法の研究』（弘文堂書房）、三四七ページ。
(4) 相田二郎『日本の古文書』（上）（岩波書店）、八九五ページ。
(5) 「春日神社文書」。
(6) 大日本古文書『高野山文書之六』、第一四六五号文書。
(7) 『日本国語大辞典』第十七巻（小学館）の「封ずる」の項。

一通の文書の「歴史」

故報国寺殿(足利家時)御終焉之時、被遣心仏(高師氏)之御書、拝見之処、感激銘肝者也、仍召置之訖、遣案文之
状如件、

四月五日　　　(直義)(花押)

高土佐守殿(師秋)

数百函を数える醍醐寺所蔵文書の第一函に収められた、右の足利直義自筆の書状は、南北朝史にかなり名高い文書である。既に中村直勝氏[1]・佐藤進一氏[2]らによって説かれているところではあるが、この文書の名高いわけを一通り説明しておこう。

建武二年（一三三五）秋、北条時行討伐のために関東に下った足利尊氏は、後醍醐天皇の上洛命令に応ぜず、鎌倉に叛旗をかかげる。天皇に協力して北条氏を倒し、自らも新政府を支える一人であった彼が、何故にこのような行動に出たのか、その動機を説明するものとして古くからいわれてきたものに、いわゆる足利家時の置文なるものがあった。

されば又義家の御置文に云、我七代の孫に吾生替りて、天下を取べしと仰せられしは、家時の御代に当たり、猶も時不来事をしろしめしければにや、八幡大菩薩に祈申給ひて、我命をつづめて、三代の中にて天下をとらしめ給へとて、御腹を切給ひし也、其時の御自筆の御置文に子細はみえし也、まさしく両御所の御前にて、故殿も我等なども拝見申たりし也、今天下を取事、唯此発願なりけりと両御所も仰有し也

——『難太平記』

即ち、今川了俊の記すところによれば、義家が予言した七代の孫に当りながら、天下をとることを果し得なかった家時は、さらに三代の子孫の中に宿願を果すべき旨を祈念し、一通の置文をのこし

て自殺した。父範国とともに、尊氏、直義兄弟の御前でこの置文を拝見した了俊は、その時兄弟が、幕府創立の発起点がこの家時の発願にあったと語るのを聞いたというのである。

ここで問題は二つある。一つは家時の置文が本当に実在したのかどうか、ということ。一つは仮りに実在したとしても、それが尊氏・直義兄弟をして反後醍醐挙兵にふみきらせた原因であったかどうか、ということ。この二つの疑問にある程度の解答を与えるものとして登場してきたのが、冒頭に掲げた直義書状であった。この書状によれば、

(1) 死に臨んだ家時が、譜代の執事高師氏に充てた一通の「御書」をのこしたこと。
(2) 「御書」は高の家に伝えられ、師氏の孫にあたる師秋が所持していたこと。
(3) 「御書」の内容は、直義をして、「感激銘肝」ずるものであったこと。
(4) 「御書」の本書は、このとき直義のもとにとどめられ、案文が師秋に与えられたこと。

などが確かとなった。かくて了俊がみたという家時置文の存在は、俄かにその信憑性を増してきた。もっともその内容が、了俊のいう「三代の中に……」であったかどうかは勿論わからない。この文書を学界に紹介された中村氏も、また佐藤氏もこの点にむしろ多くの疑いをのこされている。

次に一方家時置文を尊氏の挙兵と結びつける『難太平記』の記事は、本文書の発見によって、了

俊の創作にすぎぬ疑いがきわめて濃くなってきた。何故なら、この書状は直義の花押の形態などから貞和頃のものと推定され、もし直義がこのときはじめて家時置文に接したとすれば、建武二年の挙兵とは全く無縁のものとならざるを得ないからである。とにかく直義の書状は、『難太平記』の記事を裏づける如くでもあり、否定する如くでもある。直義に献ぜられ幕府営中深く秘蔵されたであろう家時置文、あるいは師秋に遣わされた案文、そのどちらか一方でも発見されれば、その日から謎は謎でなくなることは確かなのであるが。

さて思いがけず前説が長くなってしまったが、小論がとりあげようとする問題は、家時置文の真偽でもなく、まして尊氏挙兵の真因についてでもない。かくの如く、史家の興味を募らせ、また焦燥をかきたたせる直義書状なるものが、一体どのような経路を経て今に伝わったかという文書伝来の問題にすぎない。

晩年の大著『日本古文書学』(上)六四五ページで、再びこの文書を扱われた中村氏が、「このようなものが、今日まで残っておるという不思議な国柄日本を深く考えさせるものである」と、多分に詠嘆的な文章をつづられたのも、実は無理もない。「醍醐寺文書」の編纂を公務とする私も、「日本の国柄」までは思い及ばぬとしても、かねて心にかかる一事ではあった。

これまたいう要もないことであるが、文書は文面上の充所、もしくはその文書によって権利を付与された者、要するに文書の受取人の側に伝わるのが当然であって、現存古文書の大半もこの自然の通則に従って伝来所蔵されている。このほか、案文・連券・紙背文書などとして、差出側や第三者の許に伝わるものも少くないが、それらはそれなりの必然性をもつ。最も注意を要するのは、何故そこに伝わったのか、伝来の由来が一見全く不明の文書である。注意といったのは、文書の真偽についてではない。確かにこうした文書に、偽書の疑いが大きいのは当然であるが、それは全然別の問題であろう。一見何故そこに伝わったかわからぬ文書に、実は我々の知らない伝来の必然性が隠されている、逆にいえば、このような文書の存在から、ごく当り前に伝来した文書より一段すぐれて、未知の問題を解明する手掛りを与えられるケースが往々にしてあることに、注目しなければならないのである。私のささやかな経験の中でも、当事者も論所も、所蔵者大徳寺とは無縁の一意見状が、「大徳寺文書」の中に存在することを根拠に、室町幕府意見制度の性格について、重要な手掛りを得たことがあった。[3] 近来、ようやく文書を文面の記載のみではなく伝来の事実そのものを史料として利用しようとする気運が高まりつつあるのは、むしろ当然であるといえよう。

さて話を直義書状にもどそう。この高師秋に充てられた書状は、内容的にも醍醐寺とは何の関係

もなく、また「醍醐寺文書」には、他の文書群の流入や、まして購買による混入などの形跡は皆無である。あくまでこの文書は本来、凡て湮滅して一通も今に伝わらぬ高の家の文書であって、醍醐寺に伝来することは一見全く不可解であった。

思わせぶりな文章に、如何なる複雑怪奇な事情が……と読者を思わせたとしたら、甚だ申訳ないが、少くも表面的には、事は意外に単純簡明な落着を迎える。それは同じ「醍醐寺文書」第二五函の中から、次のような文書が発見されたからである。[4]

報国寺殿御自筆御書一通并
錦小路殿御書一通、同記録一通
以上三通、応永廿八年九月四日
自御所御預、御使林阿弥
満済（花押）

満済はかの有名な座主准后満済である。ところで、この文書は何と名づけらるべき文書であろうか。充所もなく、文書の機能を示す文言もない。従って文書の請取状といった性格のものではあり得ない。あるいは預けられた三通の文書を納めた箱の中に、備忘的に加え入れたものではないかと想像するくらいの事しか出来ない。

それはともかく、この「文書」によって、応永廿八年（一四二一）九月四日

(1)報国寺殿（家時）自筆御書
(2)錦小路殿（直義）御書
(3)同記録

の三通が、使者林阿弥の手によって将軍義持から満済の許に運ばれたことが明らかとなった。三通のうち、(3)は全く正体不明であるが、[5](1)がかつて貞和の頃、師秋から直義に献ぜられた家時の置文、そして(2)が問題の直義書状であることは、両者の内容的な連関からみてほぼ動かぬところであろう。とすれば、いま(2)が「醍醐寺文書」中に現存するのは、このとき預けられたまま、遂に返却されることなく醍醐寺に伝わり、今に至ったこと、これも間違いはあるまい。

だがこれで目出度一件落着かというと、そうもいかない。何故なら、(2)は師秋に充てられた書状であるから、これが何時のまにか室町将軍家の手中に帰していなければ、応永年間に、義持から満済に預けられるはずがないこと、これも間違いないからである。

ここで(1)・(2)をならべて文書の伝来経路をまとめてみると、

(1)家時置文　家時→高師氏→……→師秋→直義→……→義持→満済→?

(2)直義書状　直義→師秋→……→義持→満済→「醍醐寺文書」として現存、

ということになり、(2)に関していえば、今や問題は師秋の許にあったものが、何故何時、将軍家に入ったのか、という点にしぼられてきた。

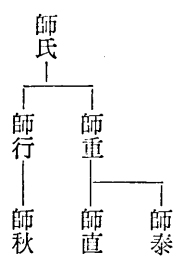
そこで師秋である。高一族が直義と血みどろの争闘に敗れ、観応二年(一三五一)二月師直以下あえない最期をとげることはいうまでもないが、ここに師秋一人は勝利者であった。何故なら彼は一族中唯一人の直義党であったからである。彼が建武五年(一三三八)から康永元年(一三四二)頃まで伊勢の守護職についた[6]ほかは、中央の主要なポストに顔をみせないのは、高一族からの疎外→直義への接近と無関係ではなかろう。また直義と師直の間の緊張が極度に高まった貞和頃、恐らく家随一の重書であったであろう家時の置文を直義に献じているのも、その保持者であることを示すこと

によって、高氏一族内における自己のあるべき地位を回復しようとする動きの一つではなかったろうか。ともかく彼は直義に賭けた一人として、同年七月、二度と京都の地をふむことはなかった直義の北陸行にその行を共にするのである。直義は翌年二月、鎌倉に死ぬが、師秋の末路は知られていない。

さて持主なる師秋がこのような運命をたどったとすれば、問題の直義書状は、乱の収束後、彼の所領私財とともに幕府に収公され、その結果応永年間に将軍の手元にあったとみてよいのではあるまいか。いずれにせよ、彼が一族から疎外され、直義党に属した一事こそ、時期こそ違え(1)・(2)二通の文書を高の家から将軍家へと運んだ原因であったといってよいであろう。

以上、師秋→将軍家→醍醐寺と三度居所をかえて今に伝わる直義書状の伝来経過はいく分なりとも明らかになった。しかしまだ残された問題は少くない。

まず第一に、直義書状とともに満済に預けられた家時置文は、一体どこにいってしまったのであろうか。一方の直義書状が現存する以上、寺家から幕府に返却されたとみるのはむしろ可能性が小さい。応永以来五世紀の間に散失してしまったのか、あるいはなお未整理

師氏
- 師重
  - 師泰
  - 師直
- 師行
  - 師秋

高氏略系図

の部分をのこす「醍醐寺文書」のどこかに、姿をひそめているのだろうか。後者は単なる願望にすぎないかも知れないが。[7]

また応永廿八年という時点に、一体何の必要があって、これらの文書が義持より満済に預けられたのか、これもまた大きな疑問である。多くの推量を重ねた小論に、さらに想像の筆を加えるのは気が重いが、この点にふれずにすませることは出来ない。

悲しむべきことに、質量ともに当代きっての根本史料たることを誇る『満済准后日記』は、このことに関しても何の記載もない。満済は二条家の出で、義満の猶子として入寺し、応永二年(一三九五)以降座主を務める一方、幕政の枢機に参画して、重大な政治的事件に当っては、決定的とも思われるほどの発言権をもち、世に黒衣の宰相と称されたことは余りにも有名である。その彼の許に、内容的に連関をもつ三通の文書が送られてきたことは、決して珍書を披露するといった無目的な事柄ではあるまい。何かがある筈である。

そこで当時の幕府政治の中からひろってみると、

(1)対外的には、応永廿三年(一四一六)の上杉禅秀の乱、その乱後処理をめぐる関東公方との対立。応永廿二年伊勢の北畠満雅の乱に示された旧南朝勢力の処理。

(2)内政的には、細川・斯波など足利一族の管領家を圧えて将軍権力を確立する課題。

などが挙げられよう。これらは何れも、軍事的・政治的な問題であると同時に、最終的には将軍権力の正当なる由来を誇示することによってのみ、解決可能であるという、すぐれて観念的な側面を含んでいることを見逃すことは出来ない。佐藤進一氏によって「足利絶対観念の伝説的裏づけ」[8]と評価される家時の置文、及びそれに関連する文書が、例えば関東府との外交文書の作製などにも関与していた満済に預けられたことは、このような極めて高度の政治問題の処理に資する目的をもっていたのではあるまいか。

本来今に伝わる運命になかった一枚の文書、それが観応の擾乱、応永の政治的緊張などによってその居所を転々とし、不思議にもいま我々の眼前にあることを思うと、さすがに若干の感慨を禁じ得ないのである。

(1) 中村直勝「足利家時の置文について」(『南朝の研究』)。

(2) 佐藤進一『日本の歴史』第九巻〈南北朝の動乱〉(中央公論社)、一一二ページ。
(3) 笠松「室町幕府訴訟制度『意見』の考察」(『日本中世法史論』東京大学出版会、所収)。
(4) 引用の改行は、原文書のままである。
(5) 「記録」に敬称のない点に注目すれば、「同」は直接、直義を指すものではなく、(1)(2)を合せたこの一件の経過を記した「記録」であったかも知れない。
(6) 佐藤進一『室町幕府守護制度の研究』(上)(東京大学出版会)。
(7) 「醍醐寺文書」の伝来、現況等については弥永貞三「醍醐寺文書について」(『秘宝　醍醐寺』講談社、所収)を参照。
(8) 佐藤進一「室町幕府論」(旧『岩波講座　日本歴史』第七巻、所収)。

おわりに

「法と言葉の……」、この書名は、平凡社の山本幸司氏が考えて下さったものである。雑然たる小文の集合体に何と名づけるべきか、思いあぐんでいたせいもあって、この題を提示されたときは、他人事(ひとごと)のように感心すると同時に、何か図星を指されたようで妙に恥しかった。たしかに一見珍しやかな中世語の一、二を導入部にして、とりとめもない中世の法慣習をあげつらうのを常套手段としていたからだった。

思い出してみると、子供の頃から身近な「ことば」への関心は強かったように思われる。「鬼ごっこ」の「ごっこ」とは、「かくれんぼ」の「ぼ」とは何のことだろう。「らっかさんが揃ったら廻そうじゃないか」、それが「羅漢さん」とわかったとき、一つ大人に近づいた気がしたのは今でもはっきり覚えている。

「誰さんが誰さんにあたんして……」、二十歳になるかならないうちに、結婚上京したにも拘わら

ず、私の母は生地和歌山の方言を日常多用していた。

撫民を致すべき事、右、或は非法をもって名田畠を上取り、その身を追ひ出し、或は阿党をなして民烟を煩はし……（鎌倉幕府追加法、第二九二条）

あの「あたん」がこの「阿党」のなまりか、そう気づいたのは、大学院での佐藤進一先生のゼミの場であった。私の話を聞かれて、先生は、早速その旨を一枚のカードに記された。私は思いがけない親孝行をしたような気になってひどく嬉しかった。

その頃からも三十年近い日時がたった。結局はただの言葉好き、何の系統だった仕事も出来なかったが、山本氏や加藤昇氏のお勧めで折々、同社のPR誌『月刊百科』に載せてもらったもの、それに新稿一編のほか、ここ数年来、諸々の機会に発表した小文を加えて、この本は出来た。もとより最初からの意図構想があったわけでもなく、またこうして並べてみると、不統一や重複、さらには相互辻つまの合わぬところなど覆うべくもないが、それはただ読者の寛恕を請い批判をまつほかはない。

今年の夏はとくに暑い。その最中、索引づくりに至るまで、すっかりお世話になった山本氏には感謝の言葉を知らない。

昭和五九年八月

笠松宏至

各文の再録に当っては、誤植等の訂正の他、文章の加筆・修正および注記のしかたの変更など、手を加えたところがあるが、一々注記はしていない。

また東京大学出版会初め、転載に御協力いただいた各位に対しては、この場をかりて謝意を表しておきたい。

〈初出誌一覧〉

I.
中世の「傍輩」　新稿
甲乙人　『月刊百科』二二五号
中央の儀　『月刊百科』二〇二号
僧の忠節　『月刊百科』二五五号

II.
仏物・僧物・人物　『思想』六七〇号
折中の法　『月刊百科』一七九号
中世の「古文書」　『史学雑誌』八七編七号

III.
中世の法意識　『講座　日本思想』第三巻〈秩序〉（東京大学出版会）

VI.
「傍例」の亡霊　『日本の歴史』第一〇巻、月報（小学館）
式目はやさしいか　『日本の歴史』第七巻、付録（中公バックス）
正応元年の追加法　『鎌倉遺文』第四巻、月報（東京堂出版）
『結城氏新法度』の顔　『栃木県史』史料編・中世2、しおり
「裏を封ずる」ということ　『年報　中世史研究』四号
一通の文書の「歴史」　『神奈川県史研究』一八号

笠松宏至（かさまつひろし）1931年生。東京大学文学部卒。現在，東京大学史料編纂所教授。専攻，日本中世史。著書『日本中世法史論』（東京大学出版会），『徳政令』（岩波書店）。共著『中世の罪と罰』（東京大学出版会）。

平凡社選書86

法と言葉の中世史

1984年9月12日　初版第1刷発行
1984年10月5日　初版第2刷発行

著　者　笠松宏至
発行者　下中邦彦
発行所　株式会社 平凡社
東京都千代田区三番町5番地
郵便番号 102　振替 東京 8-29639
電話 代 表 (03)-265-0451
営業部 (03)-265-0455

印　刷　東洋印刷株式会社
製　本　株式会社石津製本所

語彙索引

平凡社選書

1 大伴家持　北山茂夫
万葉の大歌人家持は天平内乱期を苦悩のうちに生きた政治家でもあった。史実と作品に即しその人間像を古代史に定着した画期的労作

2 工場の哲学——組織と人間　中岡哲郎
技術進歩は人間を解放するか。現場での豊富な体験をふまえ、社会科学と技術史の統合のうえに現代社会の基礎的メカニズムを解明

3 右であれ左であれ、わが祖国　G・オーウェル　鶴見俊輔編
公式と常識のいずれにも与せず、現実に生起する問題を人間のあり方と関わらせて考察したエッセイ集。真に自由な精神がここにある

4 スヴェンボルの対話——ブレヒト・コルシュ・ベンヤミン　野村　修
亡命地スヴェンボルにあって鮮烈な思考をおし進めた三人。その対話を再構成し、思想にとってアクチュアリティーとは何かを問う

5 マルクスと批判者群像　良知　力
一八四八年革命へと向かう若きマルクスとその論敵たちの生活と思想を、豊富な一次資料にもとづき生きいきと描くドキュメンタリー

6 プロレタリア文学とその時代　栗原幸夫
ナルプの運動を綿密に跡づけ、中野、蔵原、亀井ら左翼文学者の活動を分析しつつ文学と政治、思想と現実の矛盾・葛藤を描く

7 不条理に育つ——管理社会の青年たち　P・グッドマン　片桐ユズル訳
現代アメリカ社会の非人間性を根底から告発し、疎外される若者や不良少年、ビート族の分析を通じ、真の生き甲斐とは何かに答える

8 中国マルクス主義の源流——李大釗の思想と生涯　M・メイスナー　丸山・上野訳
中国共産党創立者の一人で、若き日の毛沢東の思想形成に影響を与えた先覚者の思想と人物像を生きいきと描いた本格的評伝の完訳

9 青年マルクス論　廣松　渉
ヘーゲルとの思想的対決を自己に課した青年マルクス、その思想形成過程を、『経哲手稿』論を中心に、綿密な考証とともに展開する

10 現代の異常と正常——精神医学的人間学のために　宮本忠雄
過剰な適応を強いられる現代人の精神病理をフロイト以後の理論的展望と臨床体験から分析し、文化と狂気の関係を平易に解説する

11 伝統的革新思想論　市井三郎　布川清司
真の革新は伝統に深く学ぶべきだとの史観に立ち、江戸時代・維新期の民衆資料のなかに多様な抵抗と意識のありようを探る

12 **刺青・性・死**——逆光の日本美　松田 修
南北、絵金、国芳から田中英光にいたるまで、日本文化の基底を貫く反逆と陶酔の美の系譜を、独自な視角と該博な知識で描き出す

13 **古代人と夢**　西郷信綱
記紀、万葉、王朝の物語、さらには沖縄の伝承などの夢をめぐる神話や説話を素材に、人間の思惟と文化の源泉に迫る独創的な精神史

14 **考える眼**——絵画への愛と省察　寺田 透
絵画をみる行為を問いつめる著者が、ゴヤ、セザンヌ、抽象絵画から日本の水墨画、浮世絵など多様な美の世界をめぐる

15 **グラムシの生涯**　G・フィオーリ　藤沢道郎訳
反ファシズムの熾烈な闘いのなかで、真に創造的なマルクス主義を展開したグラムシ。その飢え、愛、戦闘の日々を克明に再現する

16 **芝居**——見る・作る　飯沢 匡
喜劇の人間的意味を一筋に追う著者の実践的芝居論。徳川時代以来の笑い蔑視の精神的風土を、アイロニーとユーモアで鋭く切る

17 **孤独の考察**——現代人の心と行動　相場 均
感覚や思考のささいな異常から異常性欲まで、病める心への傾斜を平易に解明し、最も人間的現象としての〈孤独〉に光をあてる

18 **J・B・S・ホールデン**——この野人科学者の生と死　R・クラーク　鎮目恭夫訳
生物学に多大な業績を残した彼は強烈な個性をもつ「厄介な変り種」。彼の波乱と反抗の人生は誠実に生きようとする人のそれである

19 **禅のこころ**　古田紹欽
禅と禅宗の区別、禅と民衆のあるべき関係などを説く一方、中国や日本の禅僧が残した公案や禅問答にその思想とこころを探る入門書

20 **経済発展**——理論と現実　P・シロス＝ラビーニ　尾上久雄訳
マルクスとシュムペーターの理論的比較をふまえ、先進国と後進国の具体的分析を通して社会変動への影響を総合的に分析する

21 **歴史・科学・現代**——加藤周一対談集　加藤周一編
日本文化の構造を通時的変化の方向と共時的不変性とにおいて捉え、われわれのものの考え方、感じ方を規定している条件を解明する

22 **狂言**——落魄した神々の変貌　戸井田道三
太郎冠者やすっぱをはじめ、狂言の舞台に登場する人物がみな類型的性格をもつのはなぜか。民俗的視点からとらえた新しい狂言論

23 **さんせう太夫考**——中世の説経語り　岩崎武夫
死と蘇生の物語を担って諸国を訪れた説経の者たち。彼らをめぐる聖と賤の構造を捉え、芸能と魂の救済の根源的結びつきを探る

24 **ファシズム論**　R・デ・フェリーチェ　藤沢・本川訳
ファシズムとは何か。マルクス主義からカトリック派、政治学から心理学までの諸学説を的確に整理し、現代史の基本的課題に応える

25 **民話の思想**　佐竹昭広
花咲爺や猿地蔵、屁ひり爺などの昔話から仏教や儒教などの影響を剝ぎ、底流をつらぬく日本在来のユニークな原思想像を考究する

26 **学習権の論理**　佐藤忠男
国家本位、教師本位の教育を指弾し、誰もが平等に「学習権」をもつという立場から、自由で主体的な学ぶ者本位の教育を構想する

27 **辺界の悪所**　廣末 保
悪所＝廓や芝居小屋に、賤視された役者や遊女が白昼公然と創りだした独自な美の世界。近世民衆文化の想像力の根源を探る精神史

28 **歴史と哲学との対話**——同時代批判の視座を求めて　小松茂夫
「哲学の貧困」をいわれる現代日本に哲学を根づかせるため、史的唯物論や日本主義の分析を通して、哲学の祖型と方法とを探る

29 **木下杢太郎**——ユマニテの系譜　杉山二郎
鷗外、漱石、白秋、和辻哲郎らとの交友葛藤を通して、ひとりの典型的な近代日本知識人の豊かな精神育成史を劇的に描く

30 **風土**——大地と人間の歴史　玉城 哲・旗手 勲
失われつつある田園風景の背後にひそむ大地と人間の苦闘の歴史に光をあて、世界の水田の比較を通して村落共同体の構造を分析する

31 **終末と幻想**——絵画の想像力　坂崎乙郎
ピカソやキリコの絵画が生みだす想像力を解明しながら、終末感や幻想感の根源を探る、今日的な美術評論集

32 **中国近代史**——一八四〇～一九二四　胡縄　小野・狭間・藤田訳
列強の侵略とそれに対応する国内反動派の支配過程を見事に剔抉し、苦難にみちた中国の近代を人民の側から豁達に描いた名著の完訳

33 **言語と妄想**——危機意識の病理　宮本忠雄
分裂病者の創り出す妄想の世界の内側に入り、そこに独自な論理と意味を探り、現代文化に共通する危機意識の構造を明らかにする

34 **コンビナートの労働と社会**　中岡哲郎
砂に埋もれた一漁村が現代資本主義の巨大な実験室鹿島総合コンビナートに変貌してゆく様を克明に追い、その実態を鋭く描くルポ

35 **原子力の政治経済学**　川上幸一
原子力と社会の緊張関係を、アメリカにおける核開発から原子力発電への移行過程に即して分析し、人間のための技術への条件を探る

36 **フランス現代史** 海原 峻
第一次大戦直後の文化運動クラルテから一九七四年の大統領選挙に至るまで、随所に新鮮な問題提起を行ないつつ書き下ろした入門書

37 **忘却について** 木下順二
戦争責任追及の怠慢が、今日の政治的、社会的状況現出の要因であると指摘するなど、激動する70年代に視点をすえた質実な「日本論」

38 **パロディの精神** 富士正晴
『伊勢物語』『仁勢物語』の二作品を〈打付ヶ並訳〉する試みのなかから〝パロディスト〟烏丸光広のしたたかな文学精神を描く

39 **思想のドラマトゥルギー** 林 達夫 久野 収
〈洋学派〉二知識人による談話記録。日本の西洋精神史研究の欠落を補うに示唆的であり、大正・昭和精神史への貴重な証言でもある

40 **聖と俗の葛藤** 堀 一郎
神と人との相剋緊張する二つの世界を結ぶ神話と密儀を捉え、神聖王権と天皇制、宗教と擬宗教などを究明する独自の弁証法

41 **変化論**——歌舞伎の精神史 服部幸雄
グロテスクな怪談から絢爛たる舞踊劇へ——様々に変容する変化の世界に、遊びと宗教が微妙に交錯する江戸庶民の精神史を探る

42 **坂本龍馬** 飛鳥井雅道
藩、幕府、朝廷という価値と秩序の体系をつぎつぎに打破し、統一日本を構想する革命家龍馬。従来のイメージを一新する書下し評伝

43 **ルカーチとこの時代** 池田浩士
若き日のブロッホとの出会いから、粛清時代の沈黙、そしてレーテ理念へと立ち返る晩年まで、ルカーチの思想と実践を鮮明に描く

44 **〈面白さ〉の哲学** 福田定良
〈面白さとは何か〉をめぐる二人の外国人をまじえた討論は、漫才の台本を彷彿させながら、同時に哲学の面白さをも感得させる

45 **言論の自由の源流**——ミルトン『アレオパジティカ』周辺 香内三郎
『楽園喪失』で知られる詩人ミルトンの『アレオパジティカ』は言論の自由論の古典。この書のもつ論理や歴史的背景を考察する

46 **安藤昌益** 安永寿延
江戸中期に封建社会を根底から批判し、自然の世を説いた特異な思想家の全貌を捉え、独創性の契機を解明、従来の昌益像を一新する

47 **ことばの意味1**——辞書に書いていないこと 柴田 武・國廣哲彌・長嶋善郎・山田 進
アガルとノボル、ヒネルとネジル等、我々はどうして、どのように使いわけているのか。現代日本語の意味論的分析を試みた共同研究

48 **柳宗悦** 鶴見俊輔
直観に映る美を信じ、時代や国家の枠を超えて行動した民芸運動の創始者、柳宗悦の穏やかで勁い思想と生涯を、多彩に描く初の伝記

49 **朝鮮三・一独立運動** 朴慶植
一九一九年の三・一運動は、同年の中国の五・四運動とともに東アジアの民族的覚醒の画期をなす。その全体像を描き今日的意味を問う

50 **ベンヤミンの生涯** 野村 修
ナチ・ドイツを逃れ、一九四〇年ピレネー山中で自らの命を断つまで、〈希望〉という困難な手仕事を追求しつづけたかれの生涯を描く

51 **朝鮮の攘夷と開化**——近代朝鮮にとっての日本 姜在彦
日本によって開国を強いられた朝鮮の「黒船前後」を描き、朝鮮自立への失われた契機に光をあてつつ、近代日朝関係の原点を探る

52 **歌枕** 奥村恒哉
日本文学が産み育てた独得の地名〝歌枕〟は万葉集から近世に至る詩歌や物語・紀行・軍記等を彩っている。起源・範囲・意味等々を追求する

53 **神話と国家**——古代論集 西郷信綱
古代における亡命の精神史的意味を明らかにする「役行者考」、天皇制の核心に迫る「スメラミコト考」他、最新の六篇を収録する

54 **翻訳の思想**——「自然」とNATURE 柳父 章
西欧文化との接触から多くの翻訳語が生まれた。natureの翻訳語〈自然〉ということばの考察を通して、文化の翻訳とは何かを問う

55 **酒呑童子異聞** 佐竹昭広
数々の英雄・捨て子・鬼子伝説や史実から物語の原義・背景を解き、絵巻や諸本にお伽草子の世界を読む。付＝文明開化と民間伝承

56 **続さんせう太夫考**——説経浄瑠璃の世界 岩崎武夫
安寿とづし王の物語に焦点を絞り、その独自な時空の意識と〈語り〉の表現の背後にひそむ民衆の歴史的経験の構造を明らかにする

57 **初期万葉** 阪下圭八
内乱と対外危機の激動の時代に、〈歌〉はいかに自立したか。個人の運命の自覚と深く結びついた抒情詩の誕生の過程を鮮かに描く

58 **無縁・公界・楽**——日本中世の自由と平和 網野善彦
中世の職人・芸能民など、公権力の支配の外で「無主・無縁」に生きた人々に注目し、彼らの「自由」な生活様式に歴史の深層を発見する

59 **仕事の哲学** 福田定良
仕事は面白くないと言われるが、何故面白くないのかを考えながら、何がわれわれの感覚と思考の自由な働きを阻害するかについて探る

60 巫女の文化　倉塚曄子
古代国家の確立とともに女性の霊能が失われてゆく過程を丹念に描き、沖縄の祭祀と芸能の分析を通して、その本源的なあり方を探る

61 中国女性史——太平天国から現代まで　小野和子
てん足をした女たちが、「男に対する女の不平等条約」を破棄して「天の半分」を支えるまで、女性の解放を通して見た近代中国の社会史

62 樋口一葉の世界　前田　愛
「十三夜」「にごりえ」「たけくらべ」など、犀利な作品論をふまえ、明治という時代を生きた樋口一葉に、新たな光を投げかける

63 近世病草紙——江戸時代の病気と医療　立川昭二
江戸時代の人びとの「病のさまをうつしとどめ」て、病気が社会にもつ意味、歴史に及ぼした影響について考察する社会史的疾病史

64 神道の成立　高取正男
錯綜する政治状況において仏教との鋭い緊張の上に神道へと編制される古代信仰。死生観の転換を把え日本宗教の構造を明らかにする

65 地名の話　谷川健一編
北海道から沖縄まで——志茂樹氏ら11人の権威が数々の地名に隠された意味を探り、その土地の歴史と風土を明らかにする対談集

66 ことばの意味2——辞書に書いてないこと　柴田武・國廣哲彌・長嶋善郎・山田進・浅野百合子
現代日本語の意味の諸相を解明して、好評を博した「ことばの意味」第二冊。本書は、検討の経過を示す討議記録も一部収載する

67 太夫才蔵伝——漫才をつらぬくもの　鶴見俊輔
かつて漫才を思想性から論じた書物はなかった。太夫と才蔵との二つの仮面の相に収斂される、日本人の一つの精神の姿勢を照射する

68 ガリレイの道——近代科学の源流　青木靖三
一六～一七世紀において飛躍的な発展をとげた近代科学。ガリレイに焦点をあてつつ、その成立の背景を明らかにする

69 山の民・川の民——日本中世の生活と信仰　井上鋭夫
伝承、地名、絵図、遺跡、遺物等を手掛りに中世の生活の場を復元し、社会史的な地域史をめざす。石井進解説、田中圭一編・解題

70 明治漁業開拓史　二野瓶徳夫
漁業制度整備や先進技術導入に努め、日本漁業が飛躍的に発展する基礎を築いた先覚者たちの苦闘の跡をたどる、漁業の明治時代史

71 中世文芸の地方史　川添昭二
中世文芸の社会的あり方を、中央と地方を結ぶ政治史の中で追究し、政治・宗教・文芸が一体をなした中世社会の様相を明らかにする

72 精神史的考察——いくつかの断面に即して　藤田省三
物質文化に覆われた現代社会の只中から真の批判的想像力を抽出し、人間の精神と経験の全体像としての〈歴史〉を鮮かに描く

73 ことばの意味3——辞書に書いてないこと　國廣哲彌・柴田武・長嶋善郎・山田進・浅野百合子
日本語の基礎語の意味を解明したこのシリーズが完結。分析の範囲をすべての品詞に広げ、巻末に辞書のモデルを掲載。通巻総索引つき

74 対談 中世の再発見——市・贈与・宴会　網野善彦・阿部謹也
市と平和、裁判と賄賂、税ともてなしなど、中世における人と人の関係を手がかりに、真の「公」とは何かを追究する連続対談

75 脳と認識　伊藤正男編
脳の精神活動である「認識」をとりあげ、生理学、解剖学、心理学、哲学、情報科学などそれぞれの立場から、そのしくみを探る

76 舞台の上の権力——政治のドラマトゥルギー　G.バランディエ　渡辺公三訳
政治権力の本質はドラマや舞台の仕掛けに対比できる。道化、祝祭、選挙、テレビ文化などを論じる中で、政治の演劇性を解明する

77 西鶴の小説——時空意識の転換をめぐって　廣末保
その発想と展開の徹底した荒唐無稽さ——近代小説の枠組を根底から覆す「好色一代男」の解読を通して近世文化の精神に光をあてる

78 古代日本の鉄と社会　東京工業大学製鉄史研究会
多分野の専門家が、製鉄炉址の発掘、鉄滓の分析などを通じて、古代～中世の日本における鉄生産のありかたを解明する共同研究

79 わが愛憎の画家たち　針生一郎
香月泰男、麻生三郎、中村正義ら17人の作家は、戦中、戦後期をいかに生き、創作したか。人間的魅力と仕事に現代美術の可能性を探る

80 生類をめぐる政治——元禄のフォークロア　塚本学
鉄砲、鷹、犬、捨子、牛馬、鳥獣など、物言わぬ世界を通じて、人間社会の変動を活写し、元禄時代のイメージを一新する

81 常世論——日本人の魂のゆくえ　谷川健一
古典と民俗の中に、海の彼方によせる日本人の原郷意識をたずね、観念化される以前の常世と生と死の関係を重ねて考察した試みの書

82 脳と運動　伊藤正男編
「運動」とそれを制御する脳の神経機構について、ロボット工学、制御理論、生理学など関連各分野から、そのしくみを解明する

83 金牛の鎖——中国財宝譚　澤田瑞穂
宝の山の洞門を開き山岳の神霊である金牛を狙う致富説話をはじめとして、中国の興趣はてぬ伝承説話の世界を眼前に彷彿させる好著

84 政治のことば——意味の歴史をめぐって

成沢 光

マツリゴト、ヲサム等、古代以来生き続ける〈政治のことば〉の精緻な解読をはじめ、政治意識の歴史に光をあてるユニークな論考

85 清盛以前——伊勢平氏の興隆

高橋昌明

『平家物語』に名高い平氏一門も、清盛以前の歴史は意外なほど知られていない。断片的な史料から、その実像を再構成する